REVISTA DEL INSTITUTO ETNOLOGICO NACIONAL

VOLUMEN III

ENTREGA 1.ª, 1947

DIRECTOR HONORARIO DEL
INSTITUTO ETNOLOGICO NAL
PAUL RIVET

DIRECTOR DEL INSTITUTO
ETNOLOGICO Y DE ARQUEOLOGIA
LUIS DUQUE GOMEZ

BOGOTA

1 9 5 0

DIRECCION: Apartado Nacional 407

[TITLE PAGE]

ASPECTOS DE LA MAGIA EN LA GUAJIRA

ROBERTO PINEDA GIRALDO

del Instituto Etnológico Nacional.

[p. ii blank]
[p. iii]

> *Magic implies a mental state and so may be viewed from the standpoint of the history of thought.*
>
> THORNDIKE

INDICE

Págs.

I. INTRODUCCION 1
II. *Ciclo Vital del Piache Guajiro* 11

- Sintomatología 11
- Período de enseñanza 15
- Fiesta de Iniciación 16
- Ultimo período de preparación 16
- Desempeño de la profesión 17
- "Piachanza" de animales 22
- Sueños de los piaches 23
- Espíritus protectores de los piaches 25
- Tabúes de los piaches 28
- Muerte de un piache 31
- El piache, hombre de dos mundos 33
- El piache en la literatura oral 37
- Posición actual del piache 38

III. *Magia y Sacrificio* 41

- Sacrificio de animales 41
- La flecha envenenada 44
- Sacrificio para prevenir los efectos de los sueños 47
- Propiciación al espíritu protector del piache 49
- Conclusiones 49

IV. *Enfermedad y Medicina* 51

- Medicina ejercida por el piache 53
- Medicina por adivinación 53
- Medicina casera 56
- Medicina ejercida por extranjeros 67

V. *Magia y Funebrias* 71

- Presencia y vida de los muertos 78
- Retorno de los muertos 79

INDICE

Pág.

Grados de peligrosidad en los espíritus 81
Presencia de los muertos en los sueños 84
Funebria y niños 85

VI. *Cóntras Mágicas* (Fetiches, Amuletos, Talismanes) 91

Amuleto 91
Fetiche 91
Talismán 91
Características de las cóntras 92
Cóntras de amor 94
Aplicación y efectos 94
Cóntras para la casa 97
Cóntras para la guerra 99
El mal de ojo 99
Sistema para alejar el wanurú 101
Cóntras para volverse rico 102
Cóntras para conseguir respeto, prestigio y cariño 102
Cóntra para el mar 104
Cóntras para llamar a los espíritus 104
El guará o guale 105
Oraciones mágicas 106
Las cóntras mágicas en la literatura oral 106
Resumen y Clasificación 106

VII. *Otros aspectos de la magia* 109

El nombre en la magia 109
Presagios 110
Los fenómenos naturales en la magia 112
Magia y Sueños 115
Otros hechos mágicos 119

VIII. *La Magia como origen del teatro en la Guajira* 121

Aspecto sexual 123
La tortuga carey 129
El cabrito 129
Representaciones teatrales 130
Visita entre la Guajira Alta y la Baja 133
La guerra interclanil 133
El diablo y los indios 135
El diablo y la nube 135
La carrera de caballos 135
Las abejas y los ladrones de frutas 136
La casa de las jirijir 136

[p. vi]

INDICE

Pág.

Los tigres y los perros 137
Los perros y los zainos 138
La zorra y el conejo 138
El hombre y el puerco montés 139
El cazador, el perro y el conejo 139
La canción de la serpiente 139

IX. *Mareiwa y Wanurú o las nociones del bien y del mal* 141

Mareiwa 145
Wanurú 147

X. *Conclusiones* 151

Nombres de Plantas y Animales 158
Bibliografía 161

[p.vii]

[p.viii, ix and x blank]

ASPECTOS DE LA MAGIA EN LA GUAJIRA

Por Roberto Pineda Giraldo

INTRODUCCION

La península guajira, situada entre los 12°-28'-30" y 10°-56', de latitud Norte, 1°-11' y 3° de longitud oriental, tomando como base el meridiano de Bogotá, ocupa la parte nororiental de Colombia y la más septentrional del continente suramericano. Sus límites pueden sintetizarse de la siguiente manera: al Norte y al Oeste, con el mar de las Antillas; al Este con el Lago de Maracaibo; al Sur con el departamento de Magdalena y la vecina república de Venezuela; es decir, que le sirven de límites naturales el mar de las Antillas, el Lago de Maracaibo, el Río Hacha y el arroyo Paraguaichón. Parte de esta península pertenece a la República de Colombia y parte, en extensión menor, a la de Venezuela.

Su formación geológica general parece debida al levantamiento de las capas marinas, pues en el subsuelo se encuentran restos de la fauna del mar; su suelo está compuesto por capas arcillosas, areniscas y calcáreas, en las partes planas; los pequeños relieves son de formación antiguas y están constituidos por rocas eruptivas, pizarras cristalinas, granitos, mármoles y jaspes cubiertos por capas de calizas. Los minerales predominantes son: el yeso, el carbonato del cal, la argonita, la mica, minerales de hierro, y también se encuentran algunos yacimientos de lignito que no han sido explotados hasta ahora.

La Guajira propiamente dicha, como región geográfica natural, se inicia al W con las últimas estribaciones de los montes de Oca, continuación de la Cordillera Oriental colombiana a través de las sierras de Perijá y Motilones, montes que dejan sentir su influencia benéfica en las zonas de Carraipía y Paraguaichón. Pero el relieve característico comienza en la garganta norooccidental y se compone de serranías aisladas cuya orientación general es de NW - SE, alineadas de occidente a oriente y que se conocen con los nombres de Cojoro, Jarara y Macuira. La última, que presenta la máxima altura del relieve guajiro, 857 mts. sobre el nivel del mar, según Ernst [1], va a morir entre Jiguaipolu y Parajimarú, en la costa oriental de la península.

La mayor parte del litoral guajiro, que mide en total 350 kms., pertenece a Colombia. Avanza desde el Río Hacha en el occidente, hasta penetrar íntegramente en el Lago de Maracaibo al oriente. Puede dividirse en dos porciones generales: una baja, inundable y otra alta, acantilada. La parte baja arranca desde el caño de Pajaina, que desemboca en el Lago de Maracaibo frente a la isla de San Carlos, y avanza aproximadamente hasta antes del puerto de Cojoro. De allí en adelante se eleva en forma de cortes verticales sobre el mar, hasta más o menos el nivel de Castilletes, punto en donde la costa desciende ligeramente para elevarse de nuevo cerca de Punta Espada, debido a las estribaciones orientales de la Sierra de Macuira que, como lo hicimos notar en párrafos anteriores, va a morir en el mar. De allí en adelante, siguiendo siempre al W, puede decirse que la costa es rocosa y acantilada por su estructura continental.

En el tramo más occidental del litoral guajiro se encuentran localizadas las explotaciones salineras de mayor importancia en el país, como son las de Pájaro, Manaure y Bahiahonda que suministran sal para gran parte de los departamentos costeros y aun para los del interior de la República. La costa presenta en esta parte bahías hermosas y profundas entre las que se destaca la última mencionada. A lo largo del litoral se pueden hallar puntos ricos en pesquería, como la bahía últimamente nombrada, el Cabo de la Vela, y Cardón y Carrizal, centros de la pesca y explotación de perlas. Desgraciadamente esta costa no se ha podido utilizar en todas las posibilidades comerciales de navegación y de pesca que presenta, por la ausencia de aguas potables en sus cercanías. Nos tocó presenciar el hecho de que el agua que se tomaba en Carrizal y San José de Bahiahonda, durante nuestra permanencia en estas regiones, era traída de distancias mayores de diez kilómetros.

Los puertos más importantes de la costa guajira, de occidente a oriente, son: Ahuyama; Manaure, centro de explotación salinera; Cardón y Carrizal, centros pesqueros de perlas; San José de Bahiahonda, en la bahía de su nombre, también explotación salinera; Puerto Estrella, centro del comercio marítimo por motoveleros con las islas de Aruba y Curazao, y Puerto López.

---

[1] Citado por *Pichón* en *Geografía de la Península Guajira.*

La Guajira es región semidesértica, a lo que contribuyen, según nuestro parecer, cuatro factores esenciales: 1° La presencia de suelos arenosos que absorben las aguas de los pequeños arroyos que bajan de las serranías; 2° La presencia constante de los vientos alisios del nordeste que soplan fuertemente sobre la Península, atemperando un tanto su clima; 3° La falta de verdaderos relieves con elevaciones importantes que pudieran servir de barrera a las nubes cargadas de humedad, que son arrastradas por la fuerza de los vientos a las regiones interiores del continente; 4° Las altas temperaturas atmosféricas que llegan hasta los 42° C. a la sombra y a las doce del día, y que sólo son menguados en parte por la presencia de los vientos alisios y las brisas marinas.

Estos factores determinan en gran parte la hidrografía de la Península, en la cual puede decirse que no hay sino dos ríos de caudal constante: el Río Hacha que forma límites con el vecino departamento del Magdalena, y el arroyo Paraguaichón, que sirve de demarcación con la república de Venezuela. De resto, la región está sometida al régimen estacional de lluvias que marca una época de verano, completamente seca y apenas con ligeras lluvias excepcionales en lo que se denomina primavera (aproximadamente en abril), y una época de invierno con fuertes lluvias; esta última cubre aproximadamente los meses de septiembre a diciembre-enero, mientras la primera, con excepción de las lluvias de primavera que ya hemos mencionado, abarca los meses restantes.

Todos estos hechos hacen que la penísula, durante las épocas de verano, se convierta en verdadero desierto con el suelo cubierto de arenales sueltos, desprovistos de vegetación, cuyas partículas se levantan al impulso de la fuerza eólica y ocasionan molestias a los viajeros y aun enfermedades de los ojos en el indígena. Pero en invierno, cuando las abundantes y copiosas lluvias se descargan sobre la tierra, el suelo que en partes es más bajo que el mar, se inunda de tal manera, que en ocasiones llega a obstruír totalmente las comunicaciones terrestres, aun los caminos de herradura; los lechos secos de las corrientes de agua se convierten en verdaderos arroyos, los jagüeyes en lagunas, y todo es un inmenso mar de agua dulce.

Hay que contar también con la presencia de algunas pocas lagunas, como la de Guaraguarao, cerca de Marañamana, la de Soledad, a veinte kilómetros al sur de Pájaro, la de Carazúa, treinta kilómetros aproximadamente al oriente de Ríohacha, la de Sararapa, cerca de Puerto López y la de Cuisa, vecina a la ranchería de Roble; además, con los jagüeyes, pequeñas depresiones en el terreno que conservan las aguas lluvias por espacio de algún tiempo y sirven de abrevadero a los ganados. Fuera de estas fuentes de agua, el guajiro construye las casimbas en los lechos secos de los arroyos, generalmente, teniendo que excavar a veces hasta treinta varas de profundidad para localizar las corrientes subterráneas. Ayudan a solucionar el problema del agua los molinos de viento que se vienen construyendo desde varios años atrás por parte de la Provisión de Aguas del Ministerio de la Economía Nacional, y unas pocas represas, como las de Ipanarú y Garrapatamana.

Los factores que hemos venido describiendo, determinan la vegetación guajira que se caracteriza ante todo por plantas rastreras espinosas, pequeños matorrales, cactus, espinos y algunos bosques, especialmente en las serranías y en sus escribaciones, en los que abundan el dividivi, el totumo, el añil, el caraño, el guayacán, el cedro, el roble, el cerezo y el aceituno, frutales los dos últimos; en las orillas de ensenadas y bahías crece abundantemente el mangle.

Durante las épocas de lluvia en la Península, el suelo arenoso se cubre de gramíneas y de matorrales, y los montes reverdecen dando un fuerte colorido al paisaje; pero en el verano todos los árboles pierden sus hojas y presentan la apariencia de chamizos secos; las plantas pequeñas desaparecen, dejando el paso libre al dominio de las quemantes arenas, y mostrando como manchas características los altos cactus que elevan sus brazos a la manera de grandes candelabros. Sólo dan matices diferentes los olivos que jamás se secan y siempre muestran su fresco follaje y sus morados frutos, y los pequeños oasis de vegetación al borde de lagunas y jagüeyes.

Por lo mismo, la economía del guajiro y en general su vida, oscilan como péndulo entre dos extremos: verano e invierno. Su actividad principal, la ganadería, necesita de la lluvia para la permanencia de los pastos y de agua en los jagüeyes y casimbas; su otra ocupación, la agricultura, demanda la humedad suficiente que requieren la germinación de las semillas y la vida misma de las plantas. Invierno en la Guajira quiere decir bonanza, abundancia, satisfacción. Verano, en cambio, es sinónimo de desolación, de hambre, de miseria y de muerte.

Las condiciones de medio ambiente geográfico y la ocupación a que se han dedicado los indígenas después de la Conquista, la ganadería, han acentuado su carácter de nómades, por la necesidad en que se encuentran de llevar sus ganados a los lugares a donde abundan los pastos y el agua indispensables para su sostenimiento. Esto ha impedido, por otra parte, la formación de poblados en el verdadero sentido del vocablo, pues lo que se denomina *ranchería* en la Guajira, no es otra cosa que la instalación de dos o tres ranchos de madera y paja, pertenecientes a personas emparentadas entre sí, y que distan de las otras rancherías varios kilómetros. En la localización de estas habitaciones influye poderosamente la presencia de agua a distancias mínimas que no obliguen a los habitantes a recorrer largos trayectos.

Sólo en aquellos lugares en que la influencia civilizadora se deja sentir ampliamente bajo cualquier forma, se encuentran las poblaciones que podríamos llamar urbanas; pero en ellas abundan más los elementos extraños que el autóctono. Tal por ejemplo el caso de Uribia, capital de la Comisaría; de Nazaret, centro misional; de Maicao, Puerto Estrella y Carraipía, puntos de comercio con Venezuela, Aruba, Curazao y el interior del país; y de Manaure y Bahiahonda, asientos de explotaciones salineras.

• • •

El indio guajiro no llegó a ser conquistado totalmente. A través de la Conquista y la Colonia mantuvo una serie de guerras con las autoridades españolas, a las que supo resistir siempre, conservando su independencia. Pero sostuvo el trato comercial con los *blancos*, no solamente españoles, sino europeos en general, que llegaban hasta sus costas en donde establecieron factorías para la pesca y el comercio de las perlas, y con la colonia española asentada en Riohacha, límite occidental de la Península.

Estas fricciones con la civilización europea fueron cambiando lentamente sus sistemas de vida en la mayor parte de los aspectos, toda vez que el guajiro incorporó a su cultura una serie de elementos nuevos relativos sobre todo a la economía, a algunas de sus instituciones sociales, y aun al aspecto de la composición racial. La transculturación se ha acelerado grandemente en los últimos tiempos, debido a la presencia cada vez mayor de los elementos extraños en la península guajira, facilitada por la intervención del gobierno en esa sección administrativa, por el desarrollo de las comunicaciones y por las posibilidades comerciales que presenta el trato con los indígenas.

El cambio fundamental del guajiro se realizó en su economía. Hasta la llegada de los conquistadores, según los datos que se conocen, era el guajiro un pueblo de cazadores y pescadores que vivían en constante nomadismo, hasta el punto de carecer de verdaderas habitaciones, como lo afirman algunos cronistas de la Colonia; además, practicaban una agricultura rudimentaria que se cuidaba especialmente de los cultivos de maíz y de yuca, base de la alimentación vegetal y de sus bebidas principales.

Con el establecimiento de hatos ganaderos en las regiones circunvecinas de la Guajira, el indio encontró nuevas fuentes de abastecimiento e inició una serie de robos en las haciendas que le dieron la posibilidad de disponer de animales aptos para la cría, que se adaptaban maravillosamente a las condiciones normales de su territorio en el que, durante las épocas de invierno, crecen espontáneamente los pastos que antes sirvieran para alimentación de los venados y otros herbívoros que forman parte de la fauna guajira.

Con la implantación de este nuevo elemento cultural, el indígena fue transformando paso a paso su economía de pesca y caza y agricultura rudimentaria, en una nueva que tenía como fuente principal la ganadería. Su condición de cazador nómade se transformó en la de pastor, también nómade por las condiciones geográficas que hemos dejado expuestas en párrafos anteriores. Variaron también sus sistemas de transporte con la utilización de caballos y asnos, y aún las mismas tácticas guerreras sufrieron cambios apreciables ya que pudo utilizar entonces el caballo en los combates, situándose así en verdadero pie de igualdad con el conquistador español, pues a más de este elemento decisivo, contaba también con las armas de fuego que obtenía en el comercio de las perlas con los barcos extranjeros que arribaban a sus costas.

Sin embargo, el cambio fundamental de su economía no afectó en principio sus instituciones sociales más características. Conservó, casi hasta la actualidad, su organización familiar basada en la línea uterina de parentesco y todas las demás instituciones que de ella se derivan o se le relacionan directa o indirectamente. Sólo ahora con la presencia cada vez mayor de elementos extranjeros, atraídos al territorio guajiro por distintas circunstancias, el indio va perdiendo esas nociones fundamentales de su organización y comienza a transformarlas, obligado por la fuerza de los acontecimientos, hasta el punto de que hoy ya va siendo difícil decidir hasta dónde un fenómeno social es autóctono, y hasta dónde está impregnado de las ideas nuevas introducidas por evangelizadores, gobernantes, militares y comerciantes.

En el aspecto racial, el fenómeno se presenta con caracteres más débiles, aunque como en los demás casos se ha ido acelerando paulatinamente, a medida que las vías de comunicación se desarrollan y el tráfico de contrabando entre las islas de Aruba y Curazao, el departamento de Magdalena y el puerto de Maracaibo se acentúa. El mestizaje racial se inició en la Colonia, no sólo entre españoles e indios, como sucedió en la mayor parte de la América Latina, sino con los negros que adquirían como esclavos, por intercambio de perlas con los comerciantes negreros holandeses o ingleses. Naturalmente, esta mezcla resultaba de proporciones insignificantes; pero en la actulidad se viene cumpliendo más efectivamente, tomando como base el elemento también negroide de las costas colombianas y del Lago de Maracaibo. A pesar de todo, en la Guajira se puede encontrar gran porcentaje de elemento puro en estos momentos, sobre todo en las regiones que están alejadas del tráfico con Maracaibo o con el interior de Colombia, o que permanecen relativamente aisladas de los centros civilizados guajiros como Uribia, Puerto Estrella, Puerto López, etc.

* * *

La Guajira ha soportado en los últimos cinco o seis años un violento verano que ha arrasado casi completamente sus bases económicas, la ganadería y la agricultura, pues no cae siquiera el agua suficiente para la conservación de los pastos y de las cosechas. El indio, por tanto, afronta en estos momentos una situación conflictiva de miseria que lo ha llevado a la busca de ingresos monetarios, bien sea como trabajador de las salinas marítimas o como pastor en las haciendas vecinas de Venezuela y de Colombia o, llevado por su tosudez terrígena, a soportar condiciones de hambre, de servidumbre y aún de esclavitud en su propio territorio.

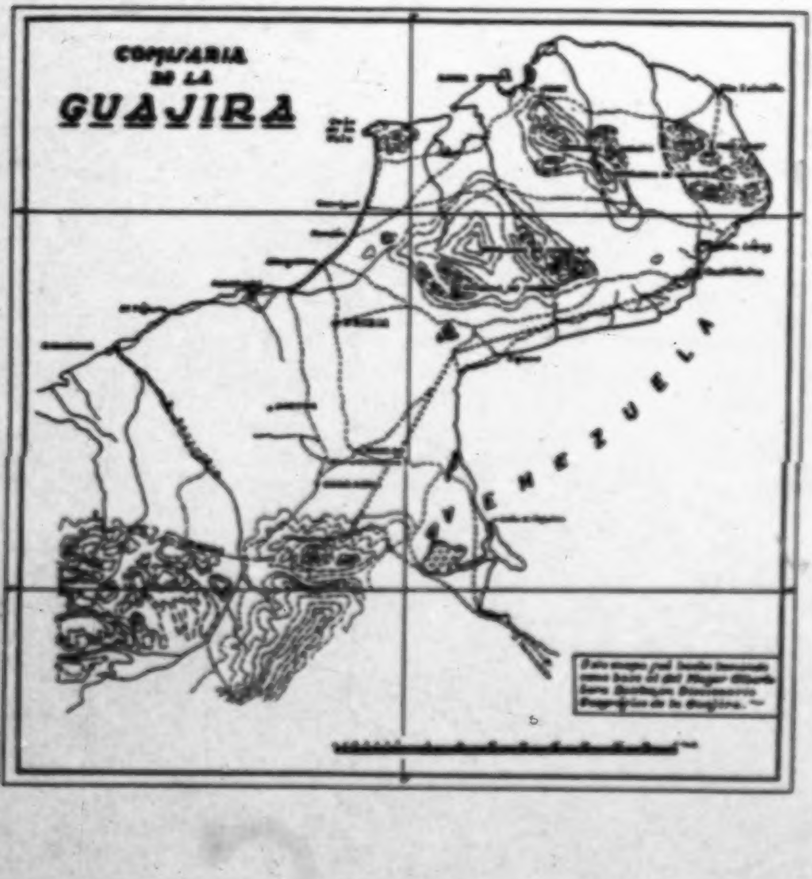
La falta de agua ha determinado como factor principal la emigración en masa de las familias indígenas a los puntos cercanos de comercio y de trabajo, para enrolarse como trabajadores asalariados del campo, simplemente para mendigar la caridad pública como se ve frecuentemente en las calles y plazas de Maracaibo; para dedicarse a otras actividades como la explotación de carbón de leña que vende en Ríohacha, o para servir como obrero en el cargue y descargue de los barcos en los puertos circunvecinos.

* * *

Todos estos hechos que venimos describiendo, y el conocimiento deficiente que se tenía de esta interesante comunidad aborigen colombiana, determinaron en el Instituto Etnológico y de Arqueología del Ministerio de Educación Nacional de Colombia, la decisión de emprender una expedición de estudios que abarcara en un término prudencial, la observación de la mayor parte de los fenómenos sociales característicos, la situación social real del indígena frente a las nuevas condiciones de vida, el aspecto antropológico, el idioma, etc., decisión que se hizo realidad con la expedición etnográfica del año 1947 que, durante los meses de julio, agosto y septiembre, estuvo recorriendo gran parte del territorio y haciendo los estudios correspondientes. Esta misión estuvo integrada por los investigadores, licenciado Milcíades Chaves, licenciada Virginia Gutiérrez de Pineda Giraldo, señora María Rosa de Recasens y el suscrito.

Fruto de estas investigaciones es el estudio que ahora presentamos, con el que se inicia una serie de publicaciones que abarcarán la mayor parte de los aspectos de la vida material y espiritual del guajiro.

El trabajo a que sirven de introducción estas líneas, se basa en fichas recogidas cuidadosamente en el terreno por nosotros, especialmente por mi esposa, señora licenciada Virginia Gutiérrez de Pineda Giraldo quien, galantemente, las cedió para ser estudiadas y complementadas con las nuéstras, y que ahora presentamos englobadas bajo el título *Aspectos de la Magia en la Guajira,* título que no sólo quiere hacer referencia a lo que se ha conocido como magia en el indígena, sino también a muchas de sus actitudes mentales y sentimentales, cuya clasificación en otro sentido resultaría difícil.


COMISARIA
DE LA
GUAJIRA
VENEZUELA

II

CICLO VITAL DEL PIACHE GUAJIRO

Sintomatología.—Cuenta una de las piaches, haciendo referencia a los síntomas que presentó su organismo para hacerse tal, lo siguiente: empezaron a descender a sus ojos especies de estrellitas que le caían encima, a manera de lluvia dorada, primera señal, según ella, de la posesión del espíritu en su persona. La vista se le nubló y cayó en el suelo desmayada; allí permaneció tirada por espacio de un rato. Luégo se fue reponiendo, muy lentamente, hasta volver en sí. Después de este primer ataque de *posesión* se sintió bastante bien por unos dos o tres días, al cabo de los cuales despertó una mañana con la sensación de un frío intenso, tal como el que se siente al principio de la fiebre palúdica; tenía, además, un sudor pegajoso por todo el cuerpo; le sobrevino a continuación un vómito de sangre y quedó desmayada hasta la tarde, tendida como muerta en su chinchorro. Empezó *a recobrarse de nuevo, y* el espíritu bajó a ella, *pues le pareció oír* una voz que le ordenaba: Come manilla [2] porque si no lo haces serás persona muerta. Ante tal orden, ella dio aviso inmediato a sus familiares que le trajeran manilla y uno de los cuales se fue, con un collar de oro en su poder, a buscar una piache vieja para que viniera a reconocer si su pariente tenía el espíritu, y que si esto llegaba a ser cierto, se dedicara a su enseñanza. La piache llamada al efecto, reconoció en seguida que tenía el espíritu propio de su clase, e inició el pupilaje de la nueva curandera.

Otra de las piaches narraba así los síntomas de su vocación: cuando tenía uso de *razón, es decir,* a los diez u once años de edad, más o menos (época de la iniciación para el tránsito de niña a señorita: entrada a la pubertad), sintió un día la necesidad de satisfacer un deseo corporal. Se fue al monte a realizarlo, pero por más esfuerzos que hizo no logró conseguirlo. Esta situación se repitió varias veces. Por la noche soñó que había bajado el espíritu y que, llevándola de la mano, la condujo a un arroyo donde había una siembra grande de plátano y ahuyama. Al amanecer del día siguiente se despertó desalentada y temblorosa. Oyó muy cerca de su oído una voz que le decía: come manillo y macuira [3]. Frecuentemente perdía el sentido y cuando volvía en sí se encontraba débil y temblorosa. Al comer lo ordenado por el espíritu, desaparecían como por encanto el temblor y el malestar general y quedaba en perfecta salud. Iba a ser piache. Su madre, que ya lo era, así lo dictaminó y se preparó para comenzar la enseñanza reglamentaria.

---

[2] Pasta de tabaco que importan los indígenas de Riohacha (Colombia) o de Maracaibo (Venezuela).

[p. 10 blank]
[p. 11]

De estos relatos personales de las dos piaches, que acabamos de transcribir, y de los datos que logramos conseguir al respecto, por boca de otros informadores, podemos deducir lo siguiente: 1º Las graduaciones de piache (la *iluminación*, diríamos mejor), son revelaciones del uanaré (espíritu de la muerte) que se introduce en el cuerpo de algunas personas determinadas, escogidas por él, para que ejerzan el oficio de magos curanderos. Como comprobación de la presencia del espíritu en los nuevos piaches, para efectos de la revelación, podemos ver cómo entre los Bororó del Brasil, por ejemplo, el espíritu se presenta en forma de un mono o capivara [4] y entre los Apinagé, los chamanes son designados "por el alma de algún pariente próximo que los pone en comunicación con el mundo de los espíritus, de los cuales obtienen su ciencia médica" [5]. Hubert y Mauss, refiriéndose a este mismo asunto, dicen lo siguiente: "La virtud mágica se adquiere por revelación en la mayoría de las tribus australianas. Normalmente, esta revelación se produce en el curso de un sueño o en un estado extático o semiextático. En principio, la revelación es obra de espíritus, espíritus de los muertos, espíritus puros, y probablemente, con mucha frecuencia, obra de espíritus clasificados menos nítidamente cuyas cualidades son indefinidas y cuya figura mítica flota entre la sombra humana, el animal y la divinidad de la naturaleza" [6]. Y a propósito de la revelación vuelven a decirnos "... es posible y hasta probable que el tema de la revelación por los espíritus de los muertos se confunda a menudo, en un solo y mismo mito complejo, con el tema de la revelación por los espíritus puros" [7].

---

[3] Planta de hoja semejante a la del tabaco.

[4] *Métraux, Alfred. Le Chamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud Tropicale.* I, p. 203.

[5] *Métraux.* Op. cit. I, 203.

[6] *Origen de los poderes mágicos en las sociedades australianas, por Hubert y Mauss.* III, 338.

[7] Ib. íd., III, 336.

2° Este espíritu demuestra su presencia por medio de enfermedades repentinas como las que acabamos de ver en las fichas anteriores, o por otras de síntomas variables, pero constituyen en su generalidad verdaderos ataques histeroides, en los cuales el espíritu se manifiesta por fuertes convulsiones y pérdida del conocimiento, para significar que ha entrado en posesión de la persona que ha de ser piache.

Respecto a los ataques histeroides, tan característicos en los piaches, existe una confirmación bastante diciente y que se relaciona con la muerte de estos curanderos. La costumbre ordena que, cuando muera uno de ellos, hay necesidad de velarlo durante tres días consecutivos con sus noches, porque como los ataques que le dan son muy frecuentes y a veces se prolongan por espacios de tiempo bastante largos, hay de temor de que el piache no esté muerto de veras y que, por lo tanto, pueda ser enterrado vivo si no se espera un tiempo prudencial para ver si resucita.

3° En la formación de nuevos piaches interviene una planta de carácter mágico, el tabaco, en dos formas: a) El aspirante a piache debe masticarlo por varios días consecutivos para conseguir el estado de *éxtasis* y provocar así la absorción del espíritu por su persona; hay que recordar que en el momento de darle el ataque, le ponen al iniciado un pedazo de tabaco o de manilla en la boca. Cuando éste vuelve en sí, eructa fuertemente, por acción del tabaco, y estos eructos son considerados como cánticos de alabanza y agradecimiento hacia el espíritu que en él se quiere aposentar; el establecimiento de relaciones entre el espíritu y el aspirante a hombre-medicina por medio de una planta mágica, como el tabaco a que venimos haciendo referencia, se encuentra también entre los Conibo: "L' apprenti-chaman des Conibo de l' Ucayali tient sa sciense médicale d' un esprit. Pour entrer en rappor avec ce dernier, le shaman boit une decoction de tabac et fume tant qu'il peut dans une hutte hermétiquement closé" [8]; b) El adivino debe ver en las distintas evoluciones de la brasa en el tabaco, si el individuo a quien predice su futuro, después del ataque de *iluminación*, llegará o no a ser verdadero piache. Su dictamen es definitivo.

4° También el sueño, o por lo menos la alucinación, son factores decisivos en la determinación del carácter de piache.

5° La vocación de piache es irrenunciable. Mejor dicho, no depende del individuo mismo, sino que éste, una vez presentados los síntomas y hecho el dictamen favorable por el adivino, debe darla por aceptada, pues de lo contrario moriría por haber desobedecido la orden del espíritu.

---

[8] *Métraux.* Op. cit., 204.

Métraux, refiriéndose a las características de anormalidad física o psíquica del hombre-medicina, nos dice lo siguiente: "Im Thurn" (Among the Indians of Guiana. London, 1883, p. 334) "déclare bien que chez les Indiens de la Guyane anglaise, les shamans se récrutent parmi les épileptiques, mais cette affirmation qu' aucune autre autorité ne confirme, pourrait bien avoir été inspiré para le compertement du piai au cours de ses transes" [9]. Por nuestra parte, podemos decir que estuvimos tentados de clasificar como epilépticos también los ataques sufridos por el piache al principio de lo que hemos llamado su vocación, pues los síntomas descritos hacen creer bien fácilmente en ello. Pero cuando nos encontramos con el curioso e interesante aspecto del tabú sexual, posiblemente más severo para la mujer que para el hombre, y el cual describiremos ampliamente en párrafos posteriores, nos inclinamos entonces por la forma de histeria y, por lo mismo, los hemos denominado ataques histeroides.

Podría pensarse que la acción del tabaco o de cualquier otro narcótico es la que lleva a esos estados de trance o éxtasis, pero hay que recordar que precisamente uno de los síntomas claros de la *iluminación* es el ataque, que se presenta antes de ingerir los narcóticos o estupefacientes. Esto nos coloca en oposición al profesor Métraux, cuando afirma: "Aucune anomalie ou particularité physique ou physiologique ne semble avor été choisie comme le symptome d' une prédisposition spéciale por l'excercice du shamanisme" [10].

Por otra parte, las visiones y la pérdida del conocimiento se encuentran reafirmadas por Kurt Nimuendajú, citado por el profesor Métraux, al hacer referencia a los Bororó: "... un esprit se manifeste a lui sous l' aspect d' un singe ou d' un capivara et lui demande sa soumission... La tete liu tourne, mille couleurs dansent devant ses yeus: il est devenu un bari" [11].

Otra comprobación de la personalidad enferma del piache, casi como requisito indispensable para la profesión, la encontramos entre los Yaruro de los llanos venezolanos: "Cada comunidad tiene igualmente su propio sacerdote o músico. Este es un Shamán o Piache. Es un ser más o menos tarado desde el punto de vista psico-fisiológico y cuya alma —dice— viaja al país de los dioses durante las ceremonias religiosas" [12].

---

[9] *Métraux.* Op. cit., I, 201.

[10] It., it. I, 202.

[11] *Métraux.* Op. cit., I, 203.

[12] *Le Besnerais,* Henry, *Algunos aspectos del río Capanaporo y de sus indios Yaruros,* p. 18.

* * *

Período de enseñanza.—Continuando el relato de la piache con que iniciamos este capítulo sobre la magia en la Guajira, veamos ahora cómo realizó la enseñanza de piache maestra llamada para el efecto: ella le transmitió todos sus conocimientos en una larga temporada de enseñanza: tomaba a la aprendiz, la sentaba en sus rodillas, le hacía coger la maraca ceremonial y con su propia mano le indicaba y dirigía todos los movimientos necesarios. Iba invocando a los espíritus y hacía repetir a su discípula todos los movimientos, actitudes, rezos y cánticos. Esta operación se llevaba a efecto varias veces al día y en ocasiones por la noche. Por lo demás, la vieja piache estaba siempre atenta a las diversas órdenes e indicaciones que el espíritu impartía sobre la alumna. Cuando ya había pasado algún tiempo en esta enseñanza, el espíritu dijo a la maestra: retírate. Ya la niña puede ser piache. Luego ordenó lo concerniente a la fiesta de culminación, la que veremos en el aparte correspondiente.

Durante el período de enseñanza la piache maestra exigió a la iniciada algunas pruebas de su *ciencia*. En una ocasión le dijo: tóma el tizón y haz una prueba de adivinación. La niña obedeció y procedió a adivinar tal como le habían enseñado. Otra prueba que le hizo realizar la maestra fue mandarla a tomar sangre de un macho cabrío sacrificado, para que actuara con ella. La iniciada tomó en las manos la totuma con la sangre y el espíritu descendió entonces inmediatamente a ella. La muchacha comenzó a temblar convulsivamente y el espíritu le ordenó tirar la sangre por encima del rancho, lo cual fue realizado automáticamente por la niña, que salió así triunfante de esta prueba.

La enseñanza de la iniciada del segundo relato no difiere de la anterior, sino en el detalle concerniente a que la madre de la futura piache —que también lo era— la tomaba entre las piernas y le sobaba la cabeza, el cuerpo, por todas partes con sus manos.

El período de la enseñanza es decisivo, según puede apreciarse, para que el nuevo piache pueda ponerse en contacto con los espíritus y, por medio de ellos, con el mundo de lo sobrenatural. A pesar de la revelación y a pesar de estar ya en cierto modo poseída la persona iniciada por el espíritu, es necesario aprender lo que podemos llamar el culto externo, es decir, los sistemas de movimientos, invocaciones, cánticos, manejos de la maraca, masticación del tabaco, etc., para poder propiciar la presencia indispensable del espíritu o los espíritus protectores. Métraux, refiriéndose a este aspecto, dice lo siguiente: "Le second type d'initiation ne differe du prémier que par l' intervention d' un maître que non seulement instruit son élève dan la technique du métier, mais, avant tuot, le prépare a entrer en contact direct avec le surnaturel. Que l' initiation se fasse par l' intermédiaire d' un esprit ou d' un instructeur, aucun candidat au titre de shaman ni peut pratiquer s' il ne s' est assuré a la suite d' une vision la protection d' un ou de plausieurs esprits" [13].

Fiesta de iniciación.—Recomencemos nuestro primer relato: cuando el espíritu ordenó a la maestra que suspendiera las lecciones porque la iniciada estaba en capacidad de ser piache, le dijo, además, que ordenara a la familia de la niña efectuar un baile de *chicha-maya*, cuya duración sería de toda esa noche y el día siguiente con su noche, hasta la madrugada. En ese baile se deberían matar suficientes cabras para que comieran los bailarines, acompañando esta comida con maíz tostado. Las mujeres y los hombres que participaran en esta ceremonia deberían presentarse pintados con bija, y las mujeres podían ser solteras o casadas. Una vez terminado el baile, al amanecer de la segunda noche, la carne de los animales sacrificados sería amontonada en unas hojas y hasta ella debería llegar la piache vieja para *piacherla* [14], escupiéndola con saliva impregnada de la manilla que estuviera masticando, y también debería *piacher* a la novicia. Antes de esto, la carne no podía ser comida por los asistentes. Los concurrentes podrían tomar la carne de los animales muertos, siguiendo para ir a comerla una dirección opuesta a la que llevó la piache cuando realizaba sobre ella las ceremonias rituales. La comida de esta carne, por lo demás, se haría en honor de los espíritus que el piache quisiera propiciar en ese momento.

Tampoco difiere gran cosa el culto externo del rito de paso del segundo relato al anterior: cuando el espíritu anunció que ya la novicia sabía invocarlo, se organizó por petición suya una gran fiesta que se prolongó por tres días. En esta fiesta se sacrificaron veinte ovejas y una res, y se bailó la *chicha-maya*. Además, se hizo el consabido reparto de chicha y ron a los concurrentes. En el curso de estos tres días de fiesta, la madre —piache— continuó enseñando a la iniciada todo lo relativo a su futuro cargo. Al amanecer del día tercero, fue graduada.

Ultimo período de preparación.—Continuemos el primer relato: después de realizado el baile, con todas las ceremonias adjuntas, la joven piache fue encerrada por dos meses en su casa. Este tiempo lo dedicó a practicar la mascada del tabaco y el acto de llamar a los espíritus, la manera de curar un enfermo, atraer la lluvia, *piachar* los animales, alejar las pestes, etc. La maraca y la diadema (*kiara* en guajiro), fueron hechas por ella durante este encierro, aunque hubiera podido comprarlas o mandarlas a hacer a otra persona. Pasados los dos meses del encierro fue necesario, para terminar el ciclo de iniciación de la joven en la ciencia de piache, preparar diez tinajas de chicha de maíz e invitar a muchos indios de diferentes partes para que presenciaran la verdadera graduación de la novicia. Esa noche, mientras los demás bailaban y bebían, la joven piache permaneció practicando sus artes. Es común que en estas ocasiones el espíritu se acerque a la aspirante y le diga, por ejemplo: búscate un animal de tales y tales características (lo describe minuciosamente en todos sus detalles) y mátalo. Si no me obedeces, te darán desmayos y ataques y no llegarás a ser piache. La joven pasa entonces la orden a sus familiares, que deben apresurarse a buscar el animal descrito por el espíritu y sacrificarlo. Cuando la fiesta se termina, el espíritu vuelve a decir a la joven: cuelga diez collares en tu cuarto, para que yo baje y te ayude. (Estos collares tienen que ser de cuentas de oro). La aspirante los consigue con sus familiares y amigos aunque sea en calidad de préstamo y los cuelga en su cuarto para poder *piachar*. El espíritu, agradecido por la obediencia y por la ofrenda, se acerca una vez más y le dice: ahora sí vas a ser buena piache. Y le advierte: tú no podrás dormir (cohabitar) con tu marido.

---

[13] *Métraux*, Op. cit. I, 208.

[14] Nos hemos visto en la necesidad de utilizar el verbo *piacher*, para referirnos a las ceremonias que efectúa el piache durante sus curaciones y demás oficios. Los puristas del idioma nos sabrán perdonar.

Desempeño de la profesión.—Cuando se ha dado cumplimiento a todos estos ritos y ceremonias preparatorias para entrar en la vida de piache, el individuo, como lo afirma su espíritu protector, ya puede dedicarse a sus funciones. El mismo espíritu le ha conferido tal potestad. Mejor aún: ha descendido hasta él, se ha metido en su cuerpo para acompañarlo en todos los trances profesionales, para comunicarle las artes indispensables en el logro de su función como curandero y como brujo de la comunidad, para que actúe con acierto en la medicación de las enfermedades, en la propiciación de las lluvias indispensables para las buenas cosechas, y en su tarea de ahuyentar las pestes y epidemias que puedan diezmar la población a su cuidado.

Como pudo verse en el aparte que trata sobre el período de enseñanza, ésta se limita ante todo a transmitir al nuevo piache la manera de lograr que el espíritu llegue hasta él. Su ciencia no implica de ninguna manera la posesión de conocimientos relativos al valor medicinal de las plantas, de los animales, etc., sino que el proceso de aprendizaje, o mejor, la ciencia, estriba en la invocación del espíritu que es el verdadero sabio, el único curandero en realidad, el todo-poderoso para propiciar las lluvias y desterrar las pestes y epidemias y cuya ciencia se manifiesta por intermedio del hombre-medicina cuando quiera realizar sus designios. El piache por sí y para sí nada vale. Es un hombre cualquiera, sometido como los demás a las influencias demoniacas de los espíritus de la enfermedad y de la muerte. Su valor fundamental está en la absorción de un espíritu poderoso que lo coloca en pie de igualdad con los espíritus del otro mundo, y si se quiere en uno superior en muchos casos, como que lo hace salir triunfante, con frecuencia, en los casos de enfermedad que se le presentan.

Hay que hacer resaltar en la personalidad del piache guajiro, el hecho de que él tiene por función, casi exclusivamente, ponerse en contacto con el mundo de lo sobrenatural, para lograr por este medio la curación de las enfermedades de sus pacientes. Pero desconoce total o parcialmente la medicina a base de yerbas o animales, de partes de animales o de cualquiera otro tipo que no sea la ejercida directamente por los espíritus protectores que lo utilizan como intermediario.

Como podrá verse en los capítulos correspondientes, la mayoría de las curaciones de niños son realizadas por mujeres adivinas con los sistemas indicados, que se basan en lo que se ha llamado magia participativa o contaminante. *Además, las yerbas —muy pocas realmente—* que se usan para el aborto, para impedir el crecimiento del feto, para provocar la lactancia, para engordar, etc., son en parte de dominio público y en parte privado de unas pocas familias que conservan tradicionalmente el secreto para arreglarlas.

Por todo lo anterior, vemos cómo la ceremonia de curación es una perpetua invocación al espíritu, un continuo temor de que se aleje por cualquier motivo, y una perenne preocupación por satisfacer sus más mínimos deseos, a fin de obtener el éxito buscado. Para comprobarlo, veamos cómo realiza el piache guajiro una curación cualquiera, cuando ha sido llamado para el efecto.

Ante todo, antes de iniciar sus actividades, exige una prenda. Por eso cuando algún indígena requiere los servicios del piache para la atención médico-mágica de algún familiar, se presenta adonde éste acompañado de un collar de oro o de una prenda cualquiera de valor.

Cada vez que el piache va a curar a un enfermo, lleva dos maracas. Esta es una costumbre bastante extendida en América del Sur, donde el valor mágico de la maraca parece ser extraordinario y común, aunque se presentan algunas variantes de tribu a tribu, bien en el valor de las diferentes partes, en los adornos del artefacto, en al manera de utilizarlo, etc. Para corroborarlo, bástenos citar al profesor Métraux, nuevamente, cuando dice, haciendo referencia a los aprendices de shaman: "Pendant son initiation le novice apprend a se servir d' accesoires indispensables a l' art magique. Le plus important de tous, celui qui en quelque sorte symbolise la profession, est la maraca ou sonaille faite d' une celebasse contenant des grains ou des pierres et pourvue d' un manche" [15]. Se acomoda entonces el hombre-medicina en un asiento especial para tales casos, tallado en madera y en figura de animal. Pero a falta de este artefacto se usa un asiento cualquiera. Esta costumbre de la utilización del asiento mencionado se encuentra también en las Guayanas: "L' escabeau en bois est également un des accesoires indispensables du shaman guyanais. Il est souvent taillé en forme de jaguar, animal qui joue un role importante dans les invocations d' esprits et dans les métamorphoses du shaman" [16]. Mueve el piache el torso en sentido giratorio. Cuando se encuentra en trance y está efectuando una curación que requiere la invocación del espíritu, no debe hacerse ningún ruido porque el espíritu se espanta y huye y al quedar sin él, el piache sufre síncopes violentos y cae al suelo presa de fuertes convulsiones. El piache lleva siempre en estos casos un pedazo de manilla en la boca; la mastica y con su jugo acaba por emborracharse, lo que lo hace cantar con más brío; el jugo de la manilla sirve para rociar el cuerpo del enfermo y, además, las paredes y todo el contorno de la casa, para ahuyentar el espíritu maligno. Esta costumbre del empleo mágico del tabaco es también muy extendida en América, y para no alargarnos, nos limitamos a dar un simple ejemplo traído por Pauly, referente a los indios Araonas de Bolivia: "Emplean el polvo de tabaco mezclado con coca para curar enfermedades y conjurar los espíritus malos, mascándolo y escupiéndolo sobre el cuerpo. También lo escupen hacia el cielo, para calmar las tempestades, o al río cuando hay crecientes" [17].

La curación se inicia realmente con un canto de invocación a los espíritus. Mientras se realiza la ceremonia, el piache mastica continuamente el tabaco y con la mezcla producida por la saliva y el jugo de la planta, fricciona todo el cuerpo del paciente y, acto seguido, chupa fuertemente, por varias veces consecutivas las partes afectadas del enfermo, para sacarle el mar humor. (El mal que posee el indígena, no importa cuáles sean sus características especiales, ni su procedencia, proviene de la acción maléfica de los *wanurú* que poseen flechas semejantes a las que usan los indios para la caza, las cuales son disparadas sobre los individuos para producir el mal y el dolor). El canto del piache se suspende sólo mientras chupa las partes afectadas del cuerpo del enfermo, pero luego se continúa para, nuevamente, volver con las escupidas, fricciones y chupamientos de la parte dolorida. El enfermo debe estar encerrado en su habitación, y más aún, rodeado su lecho de cortinas a manera de una segunda habitación dentro de la propia. A este lugar no puede entrar nadie sin consentimiento expreso del piache. Sin embargo, el brujo permite a veces la presencia de un familiar del enfermo, generalmente la hermana o la esposa, para que actúen como enfermeras, especialmente en los momentos de descanso del piache. Al reanudar sus actos curativos el piache, deben retirarse de nuevo.

---

[15] Métraux, Op. cit. I, 217.

[16] *Id. id.* I, 218.

[17] *Pauly, Antonio. Ensayo de Etnografía Americana. Viajes y Exploraciones*, VI, 128.

Las canciones que entona el piache van refiriendo cómo su espíritu anda buscando el alma del enfermo que el espíritu de la enfermedad y de la muerte se ha llevado a regiones desconocidas que sólo aquél y el mismo piache conocen. Muchas veces el espíritu del enfermo no se deja coger por el piache, o sucede que su alma está prisionera, encarcelada por obra y gracia de los *wanurú*, lo que acarrea un trabajo bastante fuerte al piache. Cuando éste logra, por intermedio de su espíritu protector la reconquista del alma del enfermo, debe pagar al *wanurú* que lo tenía prisionero un rescate por la liberación. El espíritu pide entonces por boca del piache los objetos que se le antojan. Este transmite a su vez la exigencia del espíritu opresor a los familiares del enfermo. Estas exigencias se traducen en animales —reses, cabras, ovejas, etc.—, de determinado color y pintas especiales; prendas de tamaños y formas determinadas; telas, comida, y a veces cosas muy difíciles de hallar. Los parientes se apresuran a buscar lo pedido por todo el contorno y una vez hallado se lo presentan al piache y lo colocan, cuando se trata de animales, cerca de él, donde está *piachando*. Los otros objetos, tales como collares, telas, etc., se depositan en su propia mano. Si las órdenes no son cumplidas inmediatamente y de acuerdo con el más mínimo de sus detalles, el piache sufre accesos y ataques muy fuertes y tiene que retirarse de la asistencia del paciente. Esto se debe a que como es simplemente un intermediario del espíritu en la negociación entre éste y el enfermo y sus familiares para liberarlo de su influencia, el piache debe responder ante él por todas las exigencias que se le ocurran. Si el enfermo se cura, el piache se queda con todas las prendas que pidió por su boca el espíritu causante de la enfermedad y las que pidió, por su parte, el espíritu protector; si no se logra la curación, lo más común es que todas ellas se devuelvan a los familiares del enfermo, aunque en ocasiones esto no se hace y el piache se apodera de ellas, alegando que son sagradas, que ya pertenecen a los espíritus que intervienen en la curación del enfermo, aunque ella no se haya logrado.

Los piaches afirman que cuando están practicando sus ceremonias de curación, mientras procuran arrancar de la prisión el alma del paciente, van observando detenidamente al enfermo para darse cuenta de si su curación es o no posible. En el segundo caso lo desahucian, después de estar bien seguros de que el individuo no podrá salvarse, y de cerciorarse de que han hecho todo lo posible por obtener su curación. Por otra parte, cuentan ellos que es muy frecuente que cuando están dedicados al ejercicio de sus funciones, sus espíritus sostienen charlas con ellos, en las cuales les refieren los sucesos por ocurrir y su destino en la otra vida, es decir, lo que hará el piache como espíritu, una vez que muera definitivamente. Es común oír decir a un espíritu durante su conversación con el piache en trance: cuando tú mueras, irás a conocer un país donde hay numerosos pueblos que no conoces, cruzados por anchos ríos azules.

Antes de seguir adelante nos parece interesante llamar la atención sobre estas últimas palabras que dice oír el piache a su espíritu protector, pues ellas representan, en cierta manera, la idea de un cielo especial para estos curanderos, una noción de la vida de ultratumba —que veremos en detalle más adelante— y, sobre todo, la imagen de esa nueva vida: pueblos… cruzados por anchos ríos azules, ideal lógico como ninguno si se tiene en cuenta la conformación geográfica de la Guajira, tierra en donde se desconocen los ríos, las quebradas y aun los arroyos pequeños, dado el régimen de vientos que gobierna la península.

Cuando el enfermo da señales de mejoría, se hace una fiesta que consiste en bailes de *chicha-maya* y comilonas. Para ello se prepara anticipadamente lo que se va a suministrar a los participantes: chicha de maíz masticado o endulzada con panela, según la situación económica de la familia del enfermo. El baile dura uno o más días con sus noches, según el mandato del piache y teniendo como único instrumento musical el tambor. Para terminar la fiesta, si es gente rica, se matan una o dos reses y varias cabras y ovejas. A las cuatro o cinco de la madrugada, según los deseos del piache, se saca al enfermo de su lecho y el mismo curandero lo baña con agua y jabón, después de lo cual vuelve a llevarlo a la casa y le permite permanecer levantado pero sin salir de su habitación; lentamente lo va reincorporando a la vida y a la alimentación normales. Si el enfermo muere, lo piache de nuevo. El proceso de estas curaciones puede durar hasta dos meses, según el estado en que se encuentre el enfermo.

A esta fiesta, que se efectúa por orden del piache cuando se ha logrado la curación de un paciente, no se invita a nadie. Cuando la gente se da cuenta de que hay fiesta, por los toques característicos del tambor, se acerca sin ser invitado y participa en ella, bailando la *chicha-maya*. A las mujeres se les ofrece una tinaja de chicha de maíz masticado, para que la lleven a su casa y beban ellas y sus familiares. A los hombres se les suministra ron o chicha. Las mujeres llevan como atuendo su larga y amplia manta que las cubre hasta los tobillos, sus waireñas o sandalias de cuero con capellada tejida de lana y adornada con grandes borlas del mismo material, y un pañuelo en la cabeza cuyas puntas cuelgan sobre la espalda. Si son de cierta riqueza, completan su adorno personal con ajorcas y pulseras de coral y collares de oro o de tuma. Los hombres llevan también su manta de lujo que, sostenido en uno de los hombros, cubre la parte superior del cuerpo. Esto se complementa con una faja destinada a sostener el guayuco, más ancha que la común, es decir, que la que usan en sus faenas diarias. Si hay animales sacrificados —lo que depende de la riqueza del enfermo o de sus chaulilleros—, entonces se obsequia a los asistentes con un buen trozo de su carne.

Piachanza de animales.—Cuando la peste comienza a apoderarse de los animales de un indígena guajiro, éste no encuentra otro remedio inmediato para ahuyentarla que recurrir a los servicios de un piache. Y, como ya conoce en cierta forma el ceremonial acostumbrado en estos casos, desde los días anteriores prepara suficiente cantidad de chicha de maíz, de la que se usa en los bailes de *chicha-maya*, e invita a un grupo numeroso de mujeres para que vengan a bailar. Entonces llama al piache que, una vez llegado, hace reunir los animales todos y encerrarlos en un corral grande. Mientras esta operación se realiza, el piache comienza a prepararse para la ceremonia, invocando al espíritu protector para que ahuyente la peste, y vistiéndose (o mejor, desvistiéndose) en un rancho vecino, tal como se acostumbra para la ceremonia de curación de seres humanos: quedándose con el guayuco si es hombre, y con el manto si mujer; se adorna luego con la corona de lana y alista la maraca, que ha de permanecer en sus manos durante todo el evento. A continuación se dirige al sitio donde están los animales, se mete dentro de ellos y da vueltas a su alrededor, sacudiendo sin cesar la maraca y escupiendo sus cuerpos con el jugo de la semilla que mastica constantemente. Durante todo este tiempo entona sus extraños rituales invocatorios.

que difieren de los que usa para la curación de los humanos. Y no deja de agitar la maraca. Esta operación dura por lo general varios días y se suspende sólo por momentos para que el piache pueda tomar algún descanso. Cuando éste cree que el alejamiento de los espíritus que han causado la peste, se ha logrado, suspende sus actuaciones y da orden para que comience la fiesta, que se inicia con el sacrificio de un animal, la repartición de la chicha a los asistentes y el baile. Los animales son llevados al campo en medio de numerosos disparos de escopeta (anteriormente disparos de flecha) que tienen por objeto terminar la labor del piache: ahuyentar de su lado los espíritus de la enfermedad.

Sueños de los piaches.—Cuando un piache sueña en un viaje largo por tierras desconocidas, es señal evidente que va a morir. Pasado el sueño se pone a piachar y a adivinar su suerte en el tizón y nota que éste no se enciende. El espíritu lo ha abandonado y no atiende a sus llamados. Por fin, el espíritu desciende y le dice: esto te ocurre por no habernos obedecido en tal o cual ocasión.

La relación de tierras desconocidas con la muerte, tiene lugar el encuentro de dos comprehensiones claras en el piache. Recordemos para el caso las conversaciones tenidas entre el piache y su espíritu protector durante la ceremonia de curación de un enfermo, y en las cuales éste le describe un país maravilloso cruzado por anchos ríos azules, como morada para después de su muerte. Y ahora, esa misma representación en el sueño que implica la visión del mundo de ultratumba, adonde pronto irá el piache que lo ha soñado.

Si sueña durante una ceremonia de curación que al efectuarse el baile que ha ordenado, a fin de conseguir el total restablecimiento de un enfermo, va a llegar un grupo de indios ricos, montados a caballo, que traen en una múcura un poco de agua o ron y con ello bañan al enfermo y lo soplan a las doce de la noche, quiere decir que el enfermo en cuestión sanará y no recaerá en su enfermedad.

Otras veces los piaches sueñan que van a matar a alguien, y para conjurar el peligro se dirigen a los familiares de la persona señalada, para ordenarles la ejecución de un sacrificio o ceremonia, como el siguiente: traer una novilla de determinado color, matarla al amanecer y bañar con su sangre al indio sobre el que va a recaer la desgracia, de acuerdo con lo soñado. Para terminar la ceremonia, efectuar un baile de *chicha-maya*. El indio en referencia debe seguir estrictamente las indicaciones del piache.

pues de lo contrario, no hay duda de que una desgracia caerá sobre él. Así lo afirman los indígenas. (Cf. *Magia y Sacrificio*).

Se cuenta, por ejemplo, de una piache que soñó que debían *piachar* a una india con ron y hacer un baile de *chicha-maya*, pues de no hacerlo, la muerte se le acercaría rápidamente. La india soñada no obedeció los mandatos de la piache, y a los pocos días tuvo un disgusto con su marido, que le pegó y ella, despechada por la actitud de su esposo, se colgó de un árbol a la media noche y se ahorcó.

Los sueños de los piaches son interpretados por éstos, de acuerdo con los elementos que en ellos intervengan. Veamos cómo:

Si el sueño representa un burro atado a un poste y que da vueltas consecutivas alrededor del mismo, hasta caer al suelo, significa que alguien —que el piache determinará— va a morir.

Si lo visto en el sueño es una corriente de agua muy crecida, implica que habrá guerra interclanil muy pronto. Si el sueño se refiere a la muerte de una persona, esto quiere decir que van a matar un animal o es, simplemente, el anuncio de la *muerte del propio piache. Si, por el contrario, el* sueño hace relación a la muerte de un animal, es porque una persona conocida será atacada por enfermedad grave.

Cuando el piache sueña que una culebra muerde a una persona, la tal va a recibir una herida con flecha envenenada *(imára)*; pero si durante el sueño otra persona mata a la culebra en mención, es señal de que las dos personas que intervienen en esta acción van a tener un disgusto y ambos van a recibir los flechazos indicados anteriormente. Si en el sueño dos tigres (animales representativos del clan *Uriana*), se le lanzan a alguien, ese alguien debe andar prevenido en sus relaciones con los *uriana*, porque éstos van a matarlo.

Soñar con fuego, es evidencia de la presencia de enfermedades, acompañadas de fiebres; soñar con agua lluvia en mucha abundancia, es indicación segura de que en la Guajira, sin determinar el sitio preciso, se llevará a efecto en breve plazo, una gran velorio; es decir, que un indio rico o una india de posición económica buena, van a morir. Ver matar un macho cabrío durante el sueño, es saber que van a matar un muchacho; ver sacrificar una res, es darse cuenta de que van a matar a un adulto. Cuando se sueña con el borrico atado al poste, que da vueltas y luégo cae, implica la muerte de un indio pobre; cuando el animal es un caballo, que cumple el mismo ciclo en el sueño, implica entonces la muerte de un indio rico. Soñar con sangre, equivale siempre a la realidad de una pronta muerte en el grupo.

* * *

No son únicamente los sueños de los piaches los que tienen valor de predicción entre estos indios. Los sueños de los indios en general, sea cual fuere su posición social o económica, son revelaciones del porvenir, a las cuales se atienen los demás religiosamente. Los indios se aferran a ellos con la misma fé con que temen a los muertos y cumplen todas las ceremonias relativas a los mismos. Puede decirse, sin temor a equivocarse, que el individuo, según la creencia guajira, se coloca en el sueño en una posición superior a la que tiene en la vida corriente. Su espíritu se ha desligado del cuerpo; anda libre y por lo mismo se puede poner en comunicación con los demás espíritus que le transmiten los sucesos por venir.

El mayor valor de los sueños del piache estriba en que son proporcionados no sólo por su espíritu personal, sino también por su espíritu protector que se vale de este medio para comunicarle el futuro y los acontecimientos que en él se desarrollarán, mostrándole, además, los medios para prevenir los males que puedan provocarse en el futuro, de acuerdo con lo soñado.

Espíritus protectores de los piaches.—Cada piache tiene un número determinado de espíritus que le ayudan en sus prácticas mágicas, y cuyo papel consiste en aconsejar al curandero mientras realiza las funciones inherentes a su cargo. Le dicen, por ejemplo: chupa ahí; suminístrale tal yerba, y en premio de mis consejos, dame un regalo de tales condiciones, pero sin pérdida de tiempo. Esto del regalo, como ya lo vimos, es importante porque si no se cumple estrictamente, el espíritu huye y no presta más su ayuda al piache; contentarlo de nuevo, para que regrese a colaborar, es muy difícil. En cambio, si el regalo se trae cumplidamente, los espíritus prestan de buen grado su ayuda inmediata y eficaz en muchos casos. Por otra parte, cuando el piache tiene enemigos, recibe también los consejos de sus espíritus que le dicen: piacha mucho y todos los días, porque tú tienes enemigos y peligros. Hazlo muchas veces para que el mal se aleje, como se alejan las lluvias en verano.

Algunos piaches tienen hasta siete de estos espíritus y cada uno de ellos es llamado con un cántico especial. Mareiwa [10], por ejemplo, es llamado con un canto singular, bajo el nombre de *famayale*; y wanurú, espíritu de la enfermedad y de la muerte, con el de *jinairey*. Este es el espíritu que exige las ofrendas, el que se interpone en las enfermedades impidiendo su curación, pues no quiere desprenderse del alma del enfermo que ha aprisionado, causando así la enfermedad; es también el que discute con los espíritus protectores del piache y con él mismo la devolución del alma del paciente, para que recobre la salud perdida. Creemos necesario hacer la aclaración de que todos los espíritus de los muertos se llaman wanarú y que, por lo tanto, su número es inmenso. La diferencia que podemos establecer entre los wanarú y los espíritus protectores de los piaches, estriba únicamente, según nuestra opinión, en el hecho de que éstos no son sino espíritus de piaches desaparecidos que quieren seguir cumpliendo sus funciones después de muertos, a través de otras personas. Nuestra afirmación se ve confirmada por Métraux, quien basado en Tessman, afirma que "Les hommes-médecins Campa et Amahuaca prétendent tenir leur savoir de quelque shaman, vivant, ou mort. C'est tantot l'ame qui fait les avances et vient visiter son disciple en rêve, ou c'est le novice qui s'intoxique à l'ayahuasca afin d'envoyer son double chez les esprits pour en recevoir un enseignement" [19]. Y más adelante dice: "Les esprits auxiliares peuvent *être* de différentes sortes: chez les Taulipáng et les Ramcocamecra" —según Koch Grünberg— "ce sont des ames d'anciens shamans, des esprits de plantes ou d'animaux". Y luego: "La distinction entre les deux types de shamans Bororo se fonde principalement sur l'origine différente des esprits dont ils dérivent leur pouvoir. Les shamans dits *bari* sont possédés para des *bope*... qui sont soit des démons de la nature, soit des ames de collegues défunts. Par contre les aroettawaraare sont des mediums choisis par des ames d'ancêtres dont la principale fonction est de servir d'intermédiaire entre l'univers des vivants et celui des morts" —según Colbacchini— [20].

---

[10] Este espíritu, considerado como el dios universal de los guajiros, no es otra cosa que la divinidad protectora de la lluvia y propiciadora de las cosechas.

Hubert y Mauss, hablando sobre la revelación mágica por los muertos entre las tribus australianas, nos dicen lo siguiente: "La forma más simple en que los autores nos describen esta revelación consiste en decir que los espíritus de los padres son los que dan a los niños el poder mágico. La precisión es ya mayor cuando el autor dice expresamente, como Howitt, a propósito de los Kulin del río Wimmera, que sólo los jóvenes que han visto la sombra de su madre, sentado sobre su tumba, pueden llegar a ser hechiceros..." [21]. Y, precisamente, en una de las narraciones orales recogidas por el licenciado Chaves en la Guajira, relativas al piache Umaradá, nos encontramos con el siguiente texto: "Todas las tardes salía a caminar al cementerio —Umaralá— a visitar la tumba de su tía y a prender fogatas en memoria de su tía —una piache muy sabia—; pero aconteció que una vez se le apareció la visión que representaba exactamente la tía a quien lloraba y le dijo: "Vete hijo mío a la región de Jarara, toma mi capote y mi maraca, visita a los enfermos y *piachados*, y solamente así encontrarás el verdadero camino" [22].

---

[19] Métraux. Op. cit., I, 363.

[20] Métraux. Op. cit., I, 371.

[21] *Hubert y Mauss*. Op. cit.

Respecto al número de espíritus protectores de cada piache, podemos decir que Josefina, una de nuestras informadoras personales, tenía ocho de ellos, tres de los cuales eran masculinos y los restantes femeninos. Los nombres con que se conocían dichos espíritus eran los siguientes: *benana*, *turpirana*, *machiraual*, masculinos; *anajaura*, *ariwaiana*, *wari-hi-narú*, *waiwána* y *paráijana*, femeninos.

El espíritu común de la enfermedad y la muerte, *wanaré*, en su sentido maligno, puede ser poseído por un piache, pero su posesión implica peligros toda vez que puede volver loco al piache, atontarlo o dejarlo paralítico. Es un espíritu tan agresivo, altanero y repelente, que cuando se vuelve contra el piache lo hace en forma tal que éste se ve precisado a acudir a los demás espíritus para que lo favorezcan y lo apoyen contra el *jiratay* o *wanaré*.

Pero los piaches desconocen el origen de los espíritus en la mayoría de los casos. No saben de qué lugar proceden. Sólo que vienen de un sitio desconocido, vestidos como *arijuna* (civilizado). Son *wanaré* que les ayudan en la lucha contra la enfermedad, que también se llama *wanaré*. El espíritu personal del piache, como ya lo dijimos, no interviene directamente en las curaciones. Son los otros espíritus, aquellos que se han posesionado de él desde el momento en que se inició en las artes mágicas. El espíritu del piache, el personal, carece de nombre especial como carecen de él los espíritus personales de los demás indígenas, y sólo cuando muere el piache ese espíritu toma el nombre común de *wanaré* y uno especial si ha sido un curandero muy destacado.

Existen, en términos generales, otras dos categorías de espíritus: el del piache propiamente dicho, y sobre el cual ya hemos hablado, y el del adivino. Estos dos espíritus pueden ser absorbidos, sin embargo, por una sola persona, pero dicha absorción requiere dos preparaciones especiales: una para cada actividad. Lo más común es que el piache sea también adivino porque esto facilita considerablemente el desempeño de sus funciones, ya que al ser llamado para una curación, consulta previamente por sus artes adivinatorias con el tizón o con el tabaco (Cf. *Magia y Medicina*), si el enfermo en cuestión sanará o no, y de acuerdo con el resultado irá o no a tratar de restablecerlo.

---

[22] Chacón, Michelena. *Mitos, leyendas, etc.*, p. 332.

Refiriéndose a la adivinación, Uricoechea en su introducción a la Gramática Guajira del P. Celedón, refuta, no sabemos con qué autoridad, al alférez de la Rosa cuando éste afirma que los indios adivinan por medio del tabaco, y dice: "Los piaches todavía auguran por la dirección del humo, no fumando tabaco como nos dice de la Rosa, sino encendiendo un hacecillo de leña, yesca o algodón" [29]. Pero ni el uno ni el otro están equivocados totalmente, pues ya hemos visto, y lo veremos luégo, que los dos sistemas: adivinación por el tizón y adivinación por el tabaco, son empleados actualmente en la Guajira.

Respecto a las relaciones entre el piache y sus espíritus protectores, en general, Métraux afirma: "Les rapports entre le shaman et son esprit familier ont été fort bien analysés par Barrere, "Chaque piaye affecte d' avoir un génie, avec qui il a une étroite liaison ou plutot un diable familier; par l' entremise duquel il opere tout ce qu' il veut. Ce prétendu génie ne lui est pas toujours si soumis qu' il n' échappe quelquefois quand il le juge a propos, pour prendre l' essort et aller faire tout le mal qu' il souhaite aux Indiens apres quoi il revient a son gite. Le principal usage de ce génie est de servir de député aux piayes, soit pour aller chasser les diables, soit pour envoyer faire quelque ravage, selon leur gré, et tuer les Indies que bon leur semble; car leur pouvoir s' étend également a guérir des maladies, ou a en procurer a ceux dont on veut se venger" [30].

Tabúes de los piaches.—Los piaches tienen que observar religiosamente una serie de tabúes, relativos sobre todo al sexo, a la alimentación general y a los objetos que han recibido como pago por la curación de enfermos y animales. Veamos cada uno de estos aspectos por separado:

Referente al aspecto sexual tenemos los siguientes hechos: 1º Una mujer de vida licenciosa no puede llegar a ejercer nunca el oficio de piache; el espíritu no se aposentaría en ella; 2º Las mujeres solteras que se inician en la profesión de piaches, pueden tener relaciones sexuales sólo cuando se casen conforme a los ritos establecidos, pero con ciertas limitaciones: pueden cohabitar con su marido y exclusivamente con él, a pesar de las frases del espíritu en el período de la iniciación: no puedes dormir (cohabitar) con tu marido; pero deben realizar el acto sexual de prisa y levantarse de su chinchorro matrimonial tan pronto como éste termine, pues de lo contrario verán en la puerta de su habitación una sombra parecida a la figura de un civilizado, que les habla al oído, diciéndoles: no me gusta que duermas con tu marido, porque tú no le perteneces a él; tú eres mía, eres mi querida. La mujer debe, pues, realizar el coito en forma tan apresurada. como si se tratara de un hecho delictuoso.

---

[29] *Celedón Rafael, Gramática, Catecismo i Vocabulario de la lengua guajira. Introducción*, p. 22.

[30] *Métraux.* Op. cit., I, 212.

Cuando una piache llega a casarse, el espíritu le aconseja lo siguiente: para que no tengas hijos, ya que siempre estás con tu marido, a pesar de mi prohibición, pónte en las muñecas madejas de lana, pónlas también en los tobillos y en la cintura a manera de *sirapo* y áta un poco de cebolla a la lana. Cuenta la india informante a que hace referencia este relato, que ella obedeció en todos sus detalles los mandatos del espíritu y nunca volvió a tener hijos. El espíritu le exigió como retribución de sus consejos, un collar de oro.

Otra de las piaches con quien tuvimos oportunidad de ponernos en contacto, nos narraba lo siguiente: cuando ella se casó, el espíritu le dijo que no la quería más; al averiguar la causa, éste le respondió que ello se debía a que de estar con su marido tenía olor a macho cabrío, olor que a él no le agradaba. La piache le contó entonces que se había casado porque sus padres la habían vendido. El espíritu estaba bastante disgustado con ella y no quería regresar más a inspirarla; no quería que se casara porque le pertenecía a él y no a los demás. Entonces optó por la fórmula de que ella estuviera con su marido, pero sin demorarse en el coito.

Cuando la mujer resulta embarazada, el espíritu soporta la situación sin enojarse, pero no así cuando ella se demora largo rato en el acto sexual con su marido o cuando duerme a su lado toda la noche.

La obligación de la mujer piache, en el aspecto sexual, se extiende también a forzarla a ser un ente pasivo durante el coito, sin imprimir a su cuerpo el más leve movimiento, y también a no dejarse acariciar por su marido antes del acto sexual. Cuando se violan estas disposiciones, las piaches se ven asaltadas en la noche por sueños especiales angustiosos y terroríficos, que las hacen padecer de angustias y temores.

El hombre que se casa con una piache sabe comprender esta situación de su mujer y es, por lo mismo, prudente en sus actuaciones: no le exige sino lo estrictamente indispensable y está de acuerdo con ella en todas las prescripciones relativas a su estado especial.

Pero a pesar de todas estas prohibiciones, la piache que resulta embarazada recibe apoyo de su espíritu en el momento del alumbramiento, ayuda que se traduce en buen parto y en los consejos que aquél le suministra sobre la forma más sencilla de dar a luz, los remedios que debe tomar, etc.

Las piaches no pueden efectuar sus actos ceremoniosos de curación cuando se encuentren en el período menstrual, porque el enfermo en lugar de sanar empeoraría. Sin embargo, el embarazo no opone ningún obstáculo a sus actividades y la piache puede realizar sus curaciones durante todo el período de gestación.

Cuando se trata de un piache varón, el espíritu le permite estar con su mujer, pero por muy corto tiempo; se le permite también, como a los demás guajiros, tener varias mujeres.

Resumiendo: las mujeres piaches deben cohabitar exclusivamente con su marido, evitando las caricias, los movimientos, el prolongamiento del coito y el embarazo; no pueden ejercer sus funciones durante el período menstrual. Los hombres deben ser también parcos en el aspecto sexual y utilizar exclusivamente a su mujer o mujeres legítimas, según el caso.

El tabú alimenticio se limita a la prohibición que tiene el piache de comer: la carne de los animales que ha recibido en pago de sus servicios como curandero; la carne de animales sacrificados durante el velorio de alguna persona, o durante la ceremonia de entierro secundario, máxime si se trata de los restos de un piache que van a ser exhumados; la alimentación ordinaria, durante los días en que está en el desempeño de su profesión, debe limitarse a un poco de mazamorra de maíz y agua. Así, pues, las reses que recibe en cambio de sus curaciones, por petición del espíritu, las utiliza de manera indirecta, dejándolas para cría.

El tabú alimenticio entre los piaches lo encontramos también como característico de los indios Cashinawa, según los textos publicados por Capistrano de Abreu y citados por Métraux. Según ellos, las almas (espíritus) dicen al iniciado: "Je t'ai inoculé de la substance magique; ne va pas manger inconsidérement n'importe quelle nourriture, sinon tu perdras ta force magique (feitiço). Mange peu. Bois du bouillon, mange de bananes cuites et de poisson. Ne mange que cela!..."

Elles disent: "Quand tu ne mange pas. Ne mange pas du tapir, ni mange pas du cerf, ne mange pas du pecari, ne mange pas de jaguar, ne mange pas de nambú, ne mange pas du jacu, ne mange pas du cujubin, ne mange pas du coatá, ne mange pas du guariba, ne mange pas du macaco prego! Ce sont là les viandes que tu ne peux manger. Si tu en manges, nous te tuerons disent les ames. Parmi les légumes, ne mange pas les patates douces, ni manioc doux, et les ignames" [38].

En lo que se refiere a los demás objetos que recibe como pago de su trabajo, tampoco puede utilizarlos él directamente. Los guarda, simplemente, o los regala a sus hijos, lo mismo que las reses. Estos objetos, si no son entregados en vida, serán repartidos después de su muerte entre los herederos, de acuerdo con lo establecido por el derecho consuetudinario guajiro. . .

Muerte de un piache.—Cuando un piache enferma, debe llamar a un colega suyo para que practique en él todas las ceremonias y ritos indispensables para alejar la enfermedad, pues los curanderos tienen la propiedad de curar a los demás, pero no de curarse a sí mismos.

Si la enfermedad del piache y el anuncio de su muerte, son provocados por un disgusto causado al espíritu que lo protege, no hay la posibilidad, generalmente, de llamar a otro piache para que efectúe en él las ceremonias de curación. La enfermedad del piache, más que suya propia, es enfermedad del espíritu protector; es, por tanto, diferente a las demás enfermedades conocidas por los indígenas. El piache mismo no puede, no sabe aplicarse los remedios que ha utilizado en casos semejantes. Sólo, y eso en contadas ocasiones, se pone agua caliente sobre el pecho. Otras veces, el espíritu compadecido viene y le aconseja un remedio especial, indicándole, además, dónde puede conseguirlo. El piache, entonces, lo toma y se alivia inmediatamente.

A la muerte del piache es de rigor efectuar un velorio de por lo menos tres días consecutivos, a causa de que como los ataques que les dan a los piaches son muy frecuentes (estados de éxtasis) y en ocasiones se prolongan por espacios de tiempo considerables, hay el temor de que no estén realmente muertos. No quieren, pues, los indígenas, darle sepultura a un piache hasta estar totalmente convencidos de su muerte. Hay, además, la creencia de que cuando ellos mueren no siguen el mismo ciclo de los demás mortales, pues su cuerpo no se pone tieso, sino que permanece flojo, laxo, como si sólo durmiera. Pasados estos tres días reglamentarios de velorio, lo llevan a enterrar. Lavan su cuerpo y lo amortajan como hacen con los demás. Pero su corona, su maraca y sus ropas todas, se rompen primero y luégo se entierran en sitio especial en el monte o son arrojadas en un lugar apartado. No pueden echar estos objetos como compañía en su sepultura porque el espíritu del piache muerto volvería muy enojado contra las personas que tal hicieran, y castigaría así desacato en una u otra forma.

---

[38] Métraux. Op. cit., I, 204.

El espíritu del piache muerto vaga como los demás por todas partes: va al lugar donde vivió su cuerpo, a los sitios conocidos, pero siempre en compañía de su espíritu protector del cual no vuelve a separarse. Ambos, el protector y el protegido, pueden descender sobre un nuevo piache para ayudarlo. Esta es tal vez la explicación a la posesión de varios espíritus por una sola persona. Son varios espíritus asociados por esta relación post-mortem, que actúan ya inseparablemente en su función de consejeros.

Es muy presumible también que los espíritus protectores invocados por los piaches, no sean cosa distinta de espíritus de piaches famosos muertos en tiempos anteriores, a los cuales recurren para sus efectos. En este caso sólo habría un cambio de nombres debido al tabú del nombre de los muertos, y que explicaremos en el capítulo correspondiente.

* * *

Antes de seguir adelante queremos hacer algunas aclaraciones con respecto a la presencia de mujeres en la ciencia mágica de la Guajira, y en general de los primitivos americanos. Ya vimos cómo entre los indios guajiros, la sola condición básica para ser piache es lo que hemos llamado la revelación, acompañada de la sintomatología descrita al comienzo. El sexo, la edad, la posición económica o social del individuo, no intervienen para nada. Es, como lo anotamos, necesario ser un histeroide solamente. Sin embargo, Métraux en el trabajo que hemos venido citando, afirma esto:

"Dans l' Amérique du Sud tropicale, la profession de shaman semble être, en règle général, l' apanage du sexe masculin. On trouve cependant dans plusieurs auteurs des allusions a des femmes shamans" [29]. Según estos autores citados por Métraux (Rochefort, Roth, Koch Grünberg, Ivo d' Evreux), se encuentran mujeres en las Antillas y entre los Tupinamba, Taulipang, Arekuna y Macushi.

Refiriéndose especialmente a los piaches en la Guajira, Métraux sostiene lo siguiente, basado en *The Yaruros of the Cajanaparo River*, de Petrullo: "Dans la tribu arawak des Goajiro, le nombre des femmes shamans serait supérieur a celui des piai hommes. A l'instar de ces derniers elles embrassent la profession a la suite d' un appel de l' au delà et sont initiées dans les secrets de leur art par une shaman expérimentée qui, la nuit, leur apprend a manier la sonnaille et a chanter des chants magiques" [27]. También cita casos de mujeres shamanes entre los antiguos Mojo de Bolivia Oriental y entre los Itonama, vecinos de los anteriores [28], lo mismo que entre los Apapocuva (Guaraní), los Cobeuo, los Palikur y los Carajá [29].

---

[29] Métraux, Op. cit., I, 196.

Más adelante, al hablar del papel de las mujeres en la brujería, dice: "A l'exception du passage d'Yves d'Evreux... (relativo a los Tupinamba) "il n'existe aucune description de séance chamanistique de type courant dirigée para une femme piai. Cette lacune est peut être due a l'imperfection de nos sources mais elle est aussi révélatrice de la position réelle de la femme dans le chamanisme. La profession leur est ouverte, mais le role qu'elles y jouent, est modeste. Il semble se borner aux cures légeres et faciles, a des médications diverses et a la récitation de charmes. Les femmes ne se livrent pas généralement a ces invocations d'esprits spectaculaires qui précèdent l'extraction de substances pathogenes. Ce n'est certainement pas par l'effect d'une simple coincidence que les femmes chamans apparaissent surtout dans les cultures qui ont fortement subi l'influence européenne (Goajiro, Yaruro, Palikur, Warrau, Itonama et Guarani, etc.)" [30].

No queremos discutir al profesor Métraux su afirmación sobre la influencia del contacto blanco en la presencia de mujeres-medicina en los demás grupos por él citados, pues no los conocemos objetivamente. Pero respecto a la Guajira, tenemos que hacer la aclaración de que en los cuentos recogidos por nosotros en el terreno, es precisamente una mujer la que verdaderamente inicia la magia o mejor el shamanismo entre los indios, al obligar a su sobrino a seguir su misma carrera. Este aspecto puede ser mejor comprendido cuando el lector lo vea en el aparte de este capítulo, *El piache en la literatura oral.* El hecho de aparecer la mujer como piache en la literatura oral, nos demuestra la antigüedad de la institución, dado que dicha literatura conserva, justamente, las tradiciones más remotas del grupo.

El piache, hombre de dos mundos.—Todo lo que hemos venido viendo en relación con el ciclo vital del piache guajiro, nos hace pensar en que éste es lo que expresamos en el subtítulo que encabeza estos párrafos: un hombre de dos mundos. El mundo de los vivos, y el de los espíritus de los muertos.

---

[27] Métraux, Op. cit., I, 198.
[28] Métraux, Op. cit., I, 198.
[29] Métraux, Op. cit., I, 200.
[30] Métraux, Op. cit., I, 200.

La comunicación que establece después de todas las ceremonias de preparación con uno o varios espíritus protectores, que le prodigan toda clase de consejos y enseñanzas y que le previenen aún contra el mal en todas sus manifestaciones: enfermedades, enemigos, calamidades públicas, etc., hacen de él un hombre distinto a los demás. Su *status* es superior al de los otros mortales, porque en su mano está el dominio sobre el bien y sobre el mal. Es, por lo mismo, por esa dualidad que aprisiona con su *ciencia* un hombre a la vez sagrado, pero humano; un ser respetado por todos, pero temido al mismo tiempo; un hombre bueno, capaz de curar las enfermedades, pero también un ser maligno, susceptible de desencadenar la furia de los espíritus de ultratumba. Se le respeta, se le quiere, se le teme y, aún, si se nos permite el atrevimiento, se le odia profundamente.

Pero por encima de todo esto prima en él su carácter de impuro por la contaminación con la muerte. Sagrado e impuro se confunden entonces: es sagrado por lo intocable, y es intocable por su participación con la muerte a través de los espíritus protectores.

Su doble posición como habitante de dos mundos, involuntaria por cierto en sus partes, depende de dos hechos fundamentalmente simples: primero, el de ser un mortal, un hombre que vino al mundo, como cualquiera otro de sus semejantes; segundo, por la designación que hacen en él los espíritus de los muertos, y especialmente de piaches ya desaparecidos, como pudimos verlo en uno de los apartes anteriores. Y hemos dicho que su posición es involuntaria, porque ninguno de sus dos caracteres: ser humano y piache, han sido escogidos por él, ni puede renunciarlos. El primero no requiere explicación, sería paradójico. El segundo, ya lo hemos visto: el espíritu, una vez elegida la persona en que va a *aposentarse*, le hace sobrevivir —según la creencia guajira— los primeros ataques (muerte aparente), señales evidentes de su futura función en la sociedad. Las palabras de este protector del otro mundo al futuro piache, nos están diciendo con toda claridad, lo irrenunciable de esta vocación y por lo mismo lo involuntario que resulta para el individuo: Cóme manilla, porque si no lo haces serás persona muerta. Es un imperativo. No una insinuación, ni un llamamiento a la vocación. Es desde ese momento, la expresión nítida de la dependencia absoluta a que se tiene que someter el individuo para ejercer las funciones de mago curandero de su grupo, dependencia que no cesa en ningún instante y que sólo desaparece con la muerte, cuando su espíritu, aliado al del protector, decide aposentarse en otra persona para sujetarla a su voluntad.

Ahora podemos entender mejor el papel de la manilla en las funciones mágicas. *Si no comes manilla, serás hombre muerto.* La manilla es, por una parte, el símbolo del curandero; es lo que lo pone en contacto con los espíritus. Sin ella no llega a ser verdadero curandero. Y sin comerla tampoco se vuelve a la vida. Esa muerte aparente que representa el ataque que hemos llamado histeroide, se convertirá en muerte real si no se obedece la orden del espíritu de comer la manilla; es decir, el individuo no resucitará. Y esto nos comprueba también la tesis que venimos exponiendo, que el piache es un hombre de dos mundos, pues ha estado realmente en el de los espíritus durante su ataque re revelación.

El piache no actúa ni por sí, ni para sí. Todas sus actividades, y el desempeño de sus funciones, están determinados por y para los espíritus que se han dignado dispensarle su protección. Cuando está practicando el ceremonial indispensable para librar el cuerpo y el alma de algún paciente de las garras de los *wanurí*, no está representando otra cosa que el papel de intermediario entre los dos mundos y, sobre todo, entre dos clases de espíritus: el de su protector que quiere salvar al enfermo, y el de otras personas ya desaparecidas que quieren de todas maneras que el mal que ellos han causado en la persona del paciente, continúe hasta terminar con la muerte y vengar así una ofensa recibida o, simplemente, satisfacer uno de sus voluntariosos caprichos, como seres capaces de causar el mal a voluntad por su posición de habitantes de otro mundo, superior por todo lo que podemos suponer al universo de los mortales.

Claramente se explica esta posición de intermediario en los diferentes momentos de la ceremonia de curación: la comunicación debe hacerse valiéndose de determinados objetos materiales que cobran a su vez el carácter de intocables: la maraca, la corona, las borlas que llevan dentro la representación del estiércol de cabra, y el tabaco o la manilla, objetos que, por lo demás, no pueden ser usados sino por los piaches durante sus momentos de trance o invocación; la soledad a que se somete el curandero para sus invocaciones, con la única presencia del enfermo, so pena de que el espíritu protector desaparezca y se niegue a prestar su ayuda en la curación en que está empeñado el piache; la exigencia de su protector de determinados objetos para satisfacer la veracidad de los espíritus dañinos o la suya propia, exigencia que debe ser cumplida al pie de la letra; los cánticos rituales que relatan los diferentes momentos del arreglo entre los espíritus dañinos y el del piache; el sacrificio de un animal determinado por el espíritu —macho cabrío, oveja, etc.—, como retribución a sus favores; y por último la prohibición expresa que pesa sobre el piache de no consumir o utilizar los animales y objetos que recibe en pago de sus curaciones, son hechos que nos indican a todas luces que el piache no es más que un intermediario y un representante en la tierra de los espíritus del bien y aún del mal, y sobre todo de los espíritus de los piaches desaparecidos que quieren seguir ejerciendo su influencia benéfica sobre el grupo al que pertenecieron en vida.

Esta función de comunicación con los espíritus, anexa e inseparable de la personalidad del hombre-medicina, es universal. Es, como si dijéramos, el fin último de su misión dentro de la comunidad. El profesor Pinto nos lo reafirma cuando, hablando del pagé tupinambá, escribe lo siguiente: "Otra de las funciones o predicamentos del pagé era comunicarse con los espíritus o con el diablo... Frecuentemente, como lo deja entender Nóbrega, la comunicación se hace mediante el maracá...". Y más adelante: "Naturalmente, el poder de comunicarse con los espíritus elevaba al pagé a la categoría de *xamá*. El xamá, en la exacta definición de Herbert König, se caracteriza por su facultad de hablar con los espíritus, sobre todo en sus momentos de arrobos o éxtasis. O, como explica Robert H. Lowie, el xamá es una especie de *medium* que posee el don de relacionarse con [illegible] sobrenatural y de servirle como intérprete" [36].

Nuestra afirmación de lo involuntario de la profesión de piache y por lo mismo del carácter irrenunciable que ella tiene, se ve sustentada por esta relación que Métraux ha tomado de Nimuendajú, referente a los Bororó: "Le Bororo qui est appelé a devenir un *bari* (hombre-medicina) "reçoit un ordre mystérieux d'avoir a se rendre dans la brousse, où un esprit se manifeste a lui sous l'aspect d'un singe ou d'un capivara *et lui demande sa* soumission. En signe d'acquiescement, l'élu lui tend son arc et ses flèches. La tête lui tourne, mille couleurs dansent devant ses yeux: il est devenu un bari" [37].

Fuera de esta sujeción a que someten los espíritus al piache, convirtiéndolo en un criado al servicio de sus deseos, hay otro factor más importante tal vez en la forma externa que los anteriores, y que nos hace pensar más en la dualidad vital del piache: son sus ataques frecuentes, ataques que son considerados como una muerte aparente, una separación del alma del cuerpo del piache para poder lograr una mejor comunicación con el espíritu. Estos ataques que aparecen frecuentemente en la vida corriente del piache y que se presentan sobre todo cuando se le interrumpe en sus estados de éxtasis o de iluminación, en sus momentos de conversación espiritual, implican en cierto modo una elección, un como desprenderse de la vida terrena para habitar por instantes en el mundo de los muertos que es su mundo real, ya que a él pertenece por decisión expresa de sus espíritus protectores.

---

[36] *Pinto Bonifacio, Estevam. La extraña figura del Pagé Tupinambá*, pp 223-224.

[37] *Métraux*, Op. cit., I, 203. El subrayado es nuestro.

El piache en la literatura oral.—Nuestro colega el licenciado Chaves, recogió una serie de cuentos en la Guajira que fueron publicados en el *Boletín de Arqueología* y uno de los cuales hace referencia al piache *Umaraiá*. Este relato nos dice que en "los tiempos anteriores había malos piaches que cobraban mucho y no curaban" [illegible] y que quien cambió esta situación fue *Umaraiá*, valiéndose de ciertos secretos para las curaciones, acompañados de cantos y movimientos de la maraca. Fue iniciado en sus artes mágicas por su tía que era una buena piache. Su iniciación se realiza justamente en la recaída de una enfermedad sufrida por él durante una época de peste en la Guajira. Los síntomas descritos en el relato son los siguientes: "perdió el habla, sufrió ataques continuos, perdió el conocimiento". Su tía se dedicó a cuidarlo y él "......escuchaba las discusiones que en los cánticos de la tía (ésta) sostenía con el espíritu de allá que era nada menos que Jiraírai, quien reprochaba todos los cánticos de la piache. Oyó claramente que le decía: "o bien mueres tú, o muere tu hijo" [illegible]. La piache invocó la ayuda de un nuevo espíritu, pero al fin murió para que se salvara su sobrino.

El cual, junto con su siervo, le dio sepultura y cumplió con todas las ceremonias relativas a los muertos, hasta que una noche que lloraba a su tía muerta, ésta se le apareció y le dijo: "vete hijo mío a la región de Jarara, toma mi capote y mi maraca, visita a los enfermos y piáchalos y solamente así encontrarás el verdadero camino. Pero antes debes cambiar tu nombre.... por el de Umaraiá". (Véase aquí otra muestra de la muerte aparente: el cambio de nombre). "La visión desapareció y Umaraiá se vio precisado a obedecer lo que había oído; visitó enfermos, los piachó y ahuyentó las enfermedades y su fama de gran médico corrió por toda la Guajira" [illegible].

El relato continúa narrando las curaciones asombrosas realizadas por *Umaraiá*, y en general su vida de piache hasta el momento de su muerte.

Lo que nos interesa en este cuento es simplemente la comprobación en la literatura oral legendaria de la Guajira, de lo que hemos venido exponiendo a través de este capítulo, o sea: la sintomatología de la vocación de piache, representada por enfermedades especiales —generalmente de tipo

---

[illegible] Chaves, Op. cit., 221.

[illegible] Chaves, Op. cit., 222-23.

[illegible] Chaves, Op. cit., 222.

histórica—, en las que intervienen: la pérdida del habla y del conocimiento, el delirio, posiblemente febril, acompañado de visiones, y los ataques; la iniciación por un piache viejo y conocedor de las tareas del curandero; la presencia de un espíritu protector, que se enamora de su pupilo y lo somete a su entera voluntad; la presencia también de los objetos mágicos del piache: la maraca y ciertos aditamentos en el vestido, etc.; la no dependencia de la voluntad del individuo para llegar a ser piache, profesión que se supedita estrictamente a la voluntad de los espíritus, a los que hay que obedecer ciegamente. Recordemos sí así las palabras de la tía a *Umaruiá* y, sobre todo, las palabras del relato: "Umaruiá se vio precisada a obedecer lo que había oído . . ."; el hecho de que el espíritu protector es generalmente el de un piache desaparecido que sigue ejerciendo sus funciones, sus verdaderas funciones de curandero, valiéndose de un intermediario: el piache vivo. Es decir, que el piache se convierte realmente en un benefactor, o mejor, en un verdadero hombre-medicina después de su muerte y que es sólo entonces cuando puede ejercer la profesión por sí, teniendo a su servicio un intermediario terrenal, al que comunica por diversos sistemas sus medios de curación, los hechos del porvenir, etc. Esto confirma, igualmente, nuestra tesis expuesta anteriormente con relativa amplitud, de que el piache es un hombre de dos mundos: el mundo de los vivos, y el mundo donde moran los espíritus de los muertos. Por último, confirma lo dicho por nosotros en relación con la afirmación de Métraux, de que la institución femenina del chamanismo en la Guajira no se debe a la influencia de las culturas europeas (que apenas ahora comienza a sentirse fuertemente), sino que ella es tan antigua como la literatura oral.

Posición actual del piache.—Si consideramos las condiciones económico-sociales de la Guajira en la época de Pre-conquista, que colocaban al grupo indígena en la posición de pueblo esencialmente cazador y pescador en las costas [20] tenemos que suponer en cierta forma una igualdad virtual entre las diferentes clases que componen la comunidad. La superioridad de una o varias clases sobre las demás, debería estribar posiblemente en sus mejores aptitudes guerreras o en el mayor número de hombres combatientes que tuviera a su disposición. La riqueza estaría representada por los objetos valiosos de adorno: collares de oro o tumas, perlas, etc.

---

[20] Restrepo Tirado dice: "Los guajiros y cocinas ocupan la península Guajira. Eran nómades y vivían de la caza y de la pesca, en campamentos improvisados que trasladaban de un sitio a otro." (*Historia de la Provincia de Santa Marta*, Tº. I, 20).

En tal estado de cosas, dentro del primitivismo que es presumible suponer en la comunidad guajira de entonces, el piache debió ocupar la primera columna de la pirámide social. Sus poderes sobrenaturales sin mengua, su posición como intermediario entre la comunidad y el mundo de los muertos, el temor que infundían sus poderes, eran bases suficientes para que se le respetara y se le temiera por encima de todo y de todos.

Pero vino la Conquista. El indio Guajiro conservó su independencia a base de guerras y de astucia y mantuvo incólume, hasta donde ello es posible, su personalidad. Su organización interna perduró y siguió manifestándose sin mutaciones por un tiempo; la organización familiar, la servidumbre, la esclavitud, las guerras interclaniles, las leyes de herencia y de cobro, todo el andamiaje social, inclusive el matrimonio, siguieron los cauces tradicionales. Sin embargo, empezaron los robos de ganado de los hatos españoles vecinos y los indios de la Guajira fueron dominando la industria ganadera hasta llegar a convertirse en un grupo de pastores, con agricultura, caza y pesca ocasionales.

La situación fue sufriendo así un cambio aparentemente suave por la forma en que se realiza, pero brusco en los resultados que se operan en el matrimonio, la herencia, status del clan como conjunto y del individuo en particular, lo que atribuimos a la causa anotada anteriormente, y, además, a la transculturación provocada por la presencia cada vez mayor del elemento civilizado en la Península de la Guajira: misioneros, militares, empleados, comerciantes y aventureros, que han logrado introducir, como lo dijimos en la Introducción, una serie de costumbres de su medio de origen, en pequeña escala, pero que, lentamente, van minando la organización social del indígena.

Todo esto ha chocado contra la institución más fuerte de la Guajira primitiva, el piache, que ha tenido que soportar el ataque de los misioneros que introducen en la conciencia del indio las creencias católicas o cristianas en general, perfectamente opuestas al animismo primario y a las leyes mágicas que determinaban y aún determinan en parte las actuaciones y la vida y la muerte en general de todos y cada uno de los miembros de la comunidad guajira.

La nueva concepción de riqueza, basada en la ganadería, la presencia de elementos civilizados, la red de comunicaciones que actualmente cruza la Península, la acción decisiva de los misioneros y de la escuela, han reducido al piache a sus mínimas proporciones. Claro que en el indígena aún existen elementos que permiten clasificarlo dentro de la comunidad mágica, pero las influencias externas lo van llevando a los cauces de la civilización que lo atrae poderosamente. Casi podemos afirmar que si el servicio médico e higiénico de la Guajira se intensificara por parte del gobierno colombiano, el piache, en cuestión de pocos años, terminaría como institución en la Península, y la mayor parte de las creencias mágicas de estos indígenas, relativas sobre todo a la enfermedad y la muerte, desaparecerían del conjunto y permanecerían sólo como manifestaciones folklóricas que recordarían su presencia en tiempos anteriores.

La decadencia de esta institución puede notarse muy fácilmente si vemos lo que dice Uricoechea en la introducción de la obra ya citada: "Siempre tuvieron sus piaches o curanderos i adivinos a quienes consultar i respetar. Los piaches tenían sus escuelas en los montes i eran además de médicos, lejialadores; más aún eran los Sacerdotes e intérpretes de las observancias i creencias que estos, como todos los habitantes de América, tenían" [37]. Compárese lo que dice en estos párrafos con todo lo que hemos expuesto, y podrá notarse la mengua tan enorme que ha sufrido el piache en la Guajira en el espacio de unos pocos lustros.

---

[37] *Celedón*, Rafael. Op. cit. Introducción, p. 33.

III

MAGIA Y SACRIFICIO

Podemos distinguir dentro del estadio cultural de los guajiros, cuatro clases de sacrificios:

1—De carácter ritual funerario;
2—De carácter maléfico guerrero;
3—Para prevenir los efectos de los sueños;
4—De propiciación al espíritu protector de los piaches.

1—El primero de ellos hace referencia a la costumbre establecida entre ellos de sacrificar, durante el velorio de alguno de los miembros de la comunidad, un número de animales de su pertenencia (vacas, toros, cabras, ovejas), cuya carne se reparte entre los concurrentes al velorio, junto con la correspondiente bebida, que en la actualidad es el ron y que en tiempos anteriores fue la chicha.

La respuesta que se da a la pregunta de para qué sacrifican los animales durante el velorio, es la de que se hace para obsequiar a los asistentes, y sobre todo, a los que podríamos llamar los *plañideros*, que se pasan el día y la noche lanzando gemidos sobre el cadáver. Pero al observar ciertas prácticas y sobre todo ciertos tabúes respecto a la carne de estos animales sacrificados, hay que pensar más bien en el sacrificio de carácter ritual, como lo acabamos de decir.

Porque es cierto que los familiares —hijos, hijas, sobrinos, hermanos, etc.— del muerto, no pueden comer la carne de estos animales que se sacrifican en el velorio o durante la ceremonia posterior del entierro secundario, ya que esto, según la creencia, equivaldría a comerse la carne de su pariente muerto. Este tabú, impuesto a los familiares del difunto, nos está comprobando, hasta donde es posible deducirlo, el sacrificio ritual de los ganados del muerto, ganado que al ser sacrificado participa del mismo carácter intocable o mágico de que entra a formar parte el individuo cuando desaparece del mundo de los vivos y penetra en el universo de los muertos.

[p. 41]

Para decirlo mejor, los animales sacrificados están contaminados de su dueño desaparecido.

Este carácter intocable del animal sacrificado en el velorio o en la ceremonia que acompaña al entierro secundario, queda sustentado con el siguiente hecho: Hay la creencia en la Goajira de que si durante el embarazo, la madre o el padre del futuro niño presencian la sacada de unos restos, el niño nace enfermizo: sufre de diarrea permanente, sudores nocturnos, palidez cada día más acentuada, y enflaquecimiento progresivo. El mal sigue agravándose sin que ninguno de los remedios conocidos surta el efecto deseado. Aplican entonces los padres el siguiente sistema de curación (sistema que con algunas variantes es también común entre las gentes del pueblo de Santander): Esperan a que haya un velorio de desenterramiento y entonces meten al niño dentro de uno de los animales que se sacrifican en tal ocasión, teniendo el cuidado de que el cuerpo del animal esté aún caliente, con el objeto de que el niño entre en calor.

Si no se puede llevar al enfermo hasta el lugar donde se practica la ceremonia ritual, los padres toman un hueso del animal sacrificado, lo dejan secar y luégo lo cocinan en bastante cantidad de agua, con la que bañan a continuación el cuerpo del niño. El efecto debe lograrse después de realizado el primer baño, o después de algunos sucesivos.

Es cierto que hay otro sistema para curar esta enfermedad que el goajiro denomina *frío de la tumba*. La presencia de los padres en el velorio ha contagiado a la criatura fetal el frío de la tumba que va a ocupar el muerto. Por eso, lo interesante es sacarle el frío, para lo cual se valen, cuando no hay proximidad de una ceremonia de desenterramiento, de una suplencia que consiste en abrir un hueco en la tierra, aproximadamente del tamaño del niño y enterrar en él su cuerpo hasta el cuello, cubriéndolo luégo con la tierra desalojada.

En todo caso, como puede verse, la segunda forma no es más que una suplencia por ausencia del remedio indicado y definitivo. Hay en el primer caso dos asociaciones mágicas: la participación del muerto, pasiva, involuntaria, en la transmisión de la enfermedad, y la otra, más activa, de curación, en el animal sacrificado que, como lo anotamos, participa del carácter tabú por virtud del sacrificio. Si se tratara simplemente de la asociación frío-calor, es decir, si se tratara de sacar el frío del cuerpo del enfermo, el camino más práctico y rápido sería el tercer sistema, es decir, enterrar el cuerpo del niño en un hueco excavado, cubriéndolo luégo con la tierra para que el calentamiento por acción del sol surtiera su efecto, máxime si se tienen en cuenta las altas temperaturas que se soportan durante el día en el sentimiento de la Guajira. Pero hay algo más: hay el carácter mágico de la ceremonia del sacrificio —que seguramente ya se va perdiendo por efectos de la transculturación— pero de la cual queda, por lo menos, el hecho de utilizar la fuerza mágica del animal sacrificado o de una parte del mismo —el hueso que se deja secar y luego se cocina— que participa también de su fuerza, porque en la mentalidad primitiva la parte es tomada por el todo o, por lo menos, participa de su fuerza, aún a distancia.

Otro sentido que tiene el sacrificio de animales es el relacionado con el status del individuo en su otra vida. Uno de los puntos de referencia del status en la Guajira es la riqueza, que equivale, casi generalmente, a la posesión de mayor o menor número de cabezas de ganado. El ganado representa, pues, en ciertos aspectos, la moneda guajira, ya que los intercambios, los pagos de sangre, etc., se realizan teniendo como base un número determinado de cabezas, o más, claro está, de collares de tuma, de oro, etc.

Naturalmente, si el individuo ocupa una posición social determinada en su vida, es lógico que al pasar a su otra vida, al mundo de los muertos, ocupe una posición idéntica, o trate de mejorar la que tuvo en vida. Es, pues, ésta, una de las razones para que al individuo se le coloquen cerca a la tumba o dentro de ella, algunos objetos de su posesión y que, para completar su equipo, se sacrifique un número de animales, en mayor cantidad cuando más alta sea la posición en sociedad, para que éstos le den su posición social deseada en el mundo de los espíritus.

La asociación es fácil entonces de establecer: si el individuo al morir pasa a una nueva vida, semejante a la que llevó en la tierra, entonces el animal, ser animado como el hombre, al desaparecer por la muerte pasa a ocupar un puesto en el otro mundo. Esto, claro está, es sólo nuestra suposición. Pero no encontramos ninguna otra explicación a la afirmación guajira de que los animales deben sacrificarse para que acompañen a su dueño en la otra vida y le den una situación ventajosa dentro de los demás espíritus.

El sacrificio implica ante todo un acto mágico. El hecho de que los parientes cercanos del muerto no puedan comer la carne del animal sacrificado porque es como si comieran la propia carne de su pariente, nos está estableciendo la relación entre el dueño y la cosa poseída, en el sentido de que ésta participa del carácter de aquél. Y como el muerto es una persona sagrada, o por lo menos tabú; es decir, sagrado en el sentido de lo intocable, también las cosas de su posesión —los animales que son los que van a acompañarlo en su viaje y que sigan siendo su único [illegible] ya que los demás son repartidos entre sus herederos— tienen el carácter de inviolables.

2—*La flecha encantada.*—El segundo sacrificio de que tuvimos noticia, posee una importancia mayor que el anterior, por dos motivos: primero, porque es el sacrificio de un ser humano; segundo, porque lleva aparejadas una serie de ceremonias encaminadas a lograr un fin determinado: el poder maléfico de la [illegible] o flecha envenenada. Digamos más bien: flecha mágica.

Este sacrificio, por todo lo que pudimos observar, ya no se practica en la Guajira. Según las noticias recogidas, era practicado exclusivamente por los indios [illegible], habitantes de la sierra de su nombre, indios belicosos, guerreros, ladrones, [illegible], que mantenían en tensión permanente a las demás comunidades indígenas de la Península con sus ataques y desmanes. Nos parece interesante destacar aquí que estos indios, conocidos vulgarmente con el nombre de cocinas, según todos los datos allegados no constituían en sí un grupo cultural aparte. Su lengua era la misma de los demás guajiros; sus costumbres, relativamente las mismas y su tipo físico idéntico. Todo parece indicar que no eran más que los desterrados sociales, todos aquellos que, por crímenes cometidos y no pagados conforme a las leyes establecidas, se vieron obligados a reunirse en sociedades al margen de la ley. El problema no está esclarecido del todo, y está difícil hacerlo porque ya no se encuentran indios [illegible] en la Guajira.

Dentro de las armas utilizadas por los guajiros se destacaban especialmente (y decimos destacaban porque ahora se usa más el rifle de fabricación extranjera), el arco y las flechas. Una de éstas, que ellos llaman envenenada, lleva el nombre de [illegible]. La varada de esta flecha está construida por una varilla delgada del árbol llamado [illegible], y mide aproximadamente unos ochenta centímetros de largo. A un palo agregado en la cabeza en el extremo superior la [illegible] de la raya o un hueso de [illegible] [illegible]. Esta [illegible] es la que utilizaban los [illegible] como último recurso en los combates con los blancos o con los miembros de algunas parcialidades guajiras, durante sus incursiones de [illegible].

El valor de la flecha, considerado como infalible, estriba en el hecho supersticioso de estar untada su punta con la sangre de un niño sacrificado. La flecha participa así, por contaminación mágica, del carácter sagrado o impuro de la ceremonia del sacrificio efectuado en el niño, enrácter de gran valor si se tiene en cuenta que el sacrificio lo realizaba el mismo padre del sacrificado.

El proceso es como sigue: Los *Kusina*, según el relato de la informadora, una india procedente de la Sierra de Jarara que pudo conocer por narraciones de sus padres bastante bien las costumbres de estos indios con quienes tenían intercambio los habitantes de la Sierra, acostumbraban tomar un niño varón de su misma familia. Lo llevaban a unos cerros lejanos, situados en la parte interna de la sierra de Cocina. Lo subían a uno determinado y en la cúspide del mismo, debajo de un *jpí* (árbol especial), lo mataban. La muerte se realizaba así: le tapaban las narices, le apretaban la garganta con las manos, es decir, producían una asfixia en el niño y, con una piedra puntiaguda, le golpeaban la frente varias veces, de manera continua hasta que de ella manara sangre. Esta sangre, que era justamente lo que se buscaba en el sacrificio, no se dejaba derramar sino que se recogía cuidadosamente en un recipiente muy limpio. En los últimos tiempos la sangre se recibía en un recipiente vacío de latón, de los que habían servido para el envase de sardina o salmón. Pero es de suponer que antiguamente se utilizaba uno especial de cerámica. Una vez recogida la sangre, la ponían a hervir en el mismo recipiente en que había sido recogida. A continuación, la echaban en otro que en los tiempos modernos era un envase de vidrio, pero que antiguamente debió de ser de otro material, para conservarla. Ese recipiente que contenía la sangre hervida del niño sacrificado se guardaba en el monte entre unas piedras que se buscaban al efecto. El verdugo, que no era otro que el padre del niño, preparaba con anticipación una serie de flechas con punta de pestaña de raya, las cuales untaba luego con esa sangre y las distribuía entre los demás indígenas kusina o guajiros en general, a cambio de ganado. El precio que debía pagarse por una de ellas era bastante alto, lo que también nos da una idea de su valor, y así lo creían los indígenas que consideraban que, por el hecho de estar las puntas impregnadas de sangre de niño sacrificado, se hacían más venenosas y certeras.

El cuerpo del niño, que debía fluctuar entre los cuatro y los seis años de edad, era traído por su padre al poblado después de estas operaciones mágicas y enterrado en el cementerio de su clan. El entierro, como la muerte del niño, eran secretos. Nadie debía darse cuenta del hecho. No pudimos saber si el carácter secreto de la ceremonia era debido al hecho de que la comunidad podría castigar el infanticidio, cobrando la madre o el tío materno o alguno de los miembros de la familia del niño por línea materna, la suma correspondiente por la muerte de éste, de acuerdo con el derecho consuetudinario guajiro, o si era porque el secreto reforzaba las cualidades maléficas del envenenamiento de la flecha. Es de presumir como más aceptable la última hipótesis, pues la desaparición del niño y la venta de flechas mágicas por parte del padre, denunciarían a éste como autor del sacrificio.

En todo caso no podemos pasar desapercibido en ninguna forma el aspecto de la sangre en el sacrificio de niños a que venimos aludiendo. El derramamiento de sangre es uno de los crímenes que se castigan más fuertemente. La sangre, según todo lo que puede deducirse, tiene gran valor para estos indígenas, ya que la consideran parte integrante de su personalidad humana, llegando a confundirla, si así puede decirse, con la personalidad misma, como ocurre también con el nombre. Y, por lo mismo, el que la derrama voluntaria o involuntariamente, en otra persona, queda contaminado, se margina de la sociedad, se convierte en un impuro, y tiene por tanto que hacer la reparación correspondiente que en la actualidad se cumple pagando al ofendido o a su familia una cantidad determinada en objetos preciosos y animales. Por esta misma razón, las flechas contaminadas con la sangre del niño sacrificado por su padre poseen, o deben poseer para la mentalidad del guajiro, un valor incalculable, por la participación en el sacrificio y en el derramamiento de sangre, gracias a la presencia de ésta en su punta. Por otra parte, si tenemos en cuenta lo que representa para el guajiro el muerto como espíritu capaz de hacer el mal cuando no se le guardan las consideraciones debidas a su status (C. Magia y *Funebria*) y sobre todo el espíritu de los muertos por violencia, podremos entender mejor el valor que le atribuye a la [illegible] o flecha mágica.

Es bueno aclarar de nuevo la posición del padre frente al hijo en la Guajira. La familia en esta sociedad sigue la descendencia matrilineal y, por tanto, el padre no se considera realmente como tal de sus hijos, sino de sus sobrinos hijos de hermana. Los nexos familiares entre padre e hijo son tan débiles, que no existen sino para ciertos aspectos secundarios de la organización económico-familiar.

La presencia de la flecha envenenada entre los indios *kusina* queda demostrada con el siguiente fragmento de un cuento narrado por la misma informadora que nos suministró los datos que nos han servido para el presente estudio, y que se refiere en concreto a la pelea entre un indio guajiro, llamado [illegible] y algunos *kusina* que vinieron a su ranchería a robarle el ganado una noche cualquiera. El aparte correspondiente a la flecha mágica, traducido literalmente del texto guajiro, dice así:

Los kusina le tiraron (dispararon con el rifle) a *Kariro-Pato* que venía detrás. Le partieron el muslo. —Ahora sí no puede hacer nada— dijo K. P. —Vamos a matarlo, para que se acabe de una vez—, dijeron los kusina. Se levantó K. P. sobre la rodilla que no estaba herida. Tiró a los kusina (les disparó con su rifle) y mató a uno de ellos. —Vamos —dijeron entonces los kusina— a matarlo con la *imára* (flecha envenenada).

Con el fragmento de este cuento quedó corroborada la existencia de la flecha mágica entre los *kusina* y, también, lo dicho anteriormente: la flecha envenenada —mágica para nosotros— era el último recurso utilizado por estos indios cuando las demás armas no surtían el resultado deseado.

El área de distribución de este elemento cultural era, como se ha podido ver, la Sierra de Cocinas y se utilizaba, además, muy frecuentemente, en Jarara, donde se obtenía por compra o cambio a los fabricantes. Esta clase de arma se empleaba en la última región —Jarara— en caso de guerra. Ya no se encuentra en ninguna de las dos zonas mencionadas, por dos motivos: primero, por la acción evangelizadora de los padres capuchinos en la Sierra de Jarara, que mitigó en gran parte el carácter belicoso de los jarareños; y, segundo, por la desaparición completa (según todos los informes) de los indios *kusina*, desde hace veinte o veinticinco años, por diversas causas. Es decir, que las flechas que aún quedan y de las cuales no pudimos obtener ningún ejemplar, son las que conservan todavía los indios ancianos de Jarara, por compra que hicieron a sus fabricantes en épocas anteriores.

3º—*Sacrificio para prevenir los efectos de los sueños.*—Los sueños en la mentalidad del guajiro, son considerados como revelaciones del porvenir, provenientes de un espíritu benigno que quiere manifestar de esa manera su protección a un individuo determinado. Y cuando el piache es quien tiene los sueños reveladores, entonces éstos cobran, como ya lo vimos, mayor importancia. Por lo mismo, cuando uno de éstos tiene un sueño especial, se lo refiere al interesado, agregando a ello las instrucciones necesarias, o sea, señalándole las ceremonias especiales que debe realizar a fin de conjurar el pronóstico. Si tales ceremonias no se cumplen, o si no se hacen a cabalidad, el sueño se convierte en realidad. Es grande la fe que el guajiro tiene en los sueños de los piaches sobre todo, y son muy pocas las personas que se exponen a sufrir las consecuencias por incumplimiento de los rituales señalados, pues la experiencia, según ellos, les ha enseñado que la desobediencia a las insinuaciones de los piaches, ha costado muchas vidas y desastres, al cumplirse los vaticinios de los sueños.

Como el aspecto de los sueños está tratado en aparte especial, nos referiremos únicamente al tema que nos interesa y que hace relación con los sacrificios. Al respecto, citaremos a continuación el relato de uno de nuestros informadores:

Ocurrió en Jarara. Una piache soñó que a un individuo del clan familiar Jayariyú le iba a acontecer una desgracia, pues moriría a manos de otro de su mismo grupo familiar. La piache se lo comunicó inmediatamente y le ordenó que para conjurar el peligro, realizara una fiesta de carreras de caballos, y sobre todo, que sacrificara un macho cabrío negro, con cuya sangre debería bañarse. Este indio no quiso atender las indicaciones de la piache, y al poco tiempo murió a manos de un miembro de su mismo grupo, de condición económica inferior. Las represalias que siguieron a este acontecimiento contra el grupo familiar inmediato del homicida, como era de esperarse dada la organización social guajira, fueron bastante crueles: sus casas fueron incendiadas, arrasadas sus fuentes de abastecimiento de agua, muertos tres hombres y cuatro mujeres, y esclavizados sus niños.

Lo interesante para el capítulo que nos ocupa estriba en el sacrificio del animal. Este, aparentemente, sirve de substituto al individuo en quien se va a cumplir la sentencia revelada por el sueño. Desempeña su papel y por ello es sacrificado. Como ya ha ocurrido entonces una muerte, el espíritu maléfico que se había enseñoreado del presunto criminal para llevar a cabo su determinación de dañarlo, se dará por satisfecho con este acto propiciatorio. Por otra parte, como el animal (el macho cabrío negro, en este caso), participa de las cualidades de su amo por efecto de la posesión, se ha sacrificado también una fracción de la personalidad del sujeto amenazado por la revelación. El individuo sufre así dos procesos: muerte en parte por el sacrificio del animal, y participación en el sacrificio por el baño con la sangre del animal sacrificado.

Restos posibles de esta creencia indígena permanecen aún en el folklore colombiano, en algunas partes de los departamentos de Antioquia, Boyacá, Nariño y Santander. Allí, la gente del pueblo tiene la creencia de que cuando muere un animal doméstico, especialmente si es un animal en el que se ha depositado un gran cariño por parte de los habitantes de la casa, ello es indicio de que una persona del hogar iba a morir. La sentencia de muerte que pesaba sobre ella, según la explicación que se obtiene en todos estos casos, se trasladó al animal por concesión especial de Dios, para evitar el mal mayor en la familia. En Nariño esta creencia, según información del licenciado Chaves, ha sido llevada a la literatura popular oral. Hay, en realidad, un cuento en el que se narra cómo una pareja de recién casados presintieron o supieron (no sabemos en qué forma) que iban a morir muy pronto. Para evitarlo, la mujer se dedicó a la cría de cuyes (curíes), que fueron muriendo sucesivamente; entonces apuró la cría de gallinas, que también fueron muriendo rápidamente; acudió luégo a la de perros, que también fallecieron. Con la muerte sucesiva de estos animales lograron conjurar la suya propia y vivieron felices por espacio de mucho tiempo, libres de la amenaza de muerte que sobre ellos pesaba, pudiendo criar sus animales domésticos con mejor resultado que hasta entonces.

4—*Propiciación al espíritu protector del piache.*—El sacrificio de animales, como propiciación o agradecimiento al espíritu o espíritus que se han encargado de proteger al piache, está ampliamente explicado en el capítulo anterior y por ello nos abstenemos de hacer nuevas referencias a él.

Conclusiones.—En el aspecto del sacrificio dentro de la organización social guajira, tenemos los siguientes hechos: a) Sacrificio de animales, de dos tipos: uno de carácter ritual funerario, y otro de prevención contra el efecto de los sueños; b) Un sacrificio humano, que ya puede darse por desaparecido, debido a diversas circunstancias que ya fueron enunciadas; c) Los dos primeros subsisten, en su forma original unas veces, y otras como meras supervivencias, disimulados bajo el aspecto de formas de sociabilidad, más que rituales, como sucede, por ejemplo, con el sacrificio de animales durante el entierro secundario o el velorio en el ceremonial del entierro primario; d) Pero, de todas maneras, los tres presentan un acentuado carácter mágico; e) Respecto al sacrificio de animales, podemos suponer que en tiempos antiguos el animal sacrificado debió de ser uno de monte obtenido por medio de la caza, puesto que el guajiro, como los demás indios colombianos, y en general los americanos, careció por completo o casi por completo de animales domésticos, que fueron adquiridos sólo después de la Conquista, cuando los colonizadores españoles los importaron de la Península para montar sus hatos; f) Con base en este mismo hecho económico-social, podemos presuponer un cambio bastante apreciable en el contenido y en la forma de las ceremonias de cierto tipo, pues el traspaso de una economía a otra, sobre todo cuando es tan radical como el guajiro, que cambió su carácter de cazador nómade por el de pastor y ganadero, implica una transformación bastante apreciable en la organización social general; g) En el sacrificio de niños, y en el de animales como prevención de los efectos de los sueños, tenemos que admitir el valor contaminante de la sangre derramada —tabú principalísimo en la Guajira— para fines determinados: aumentar el valor maléfico de la flecha mágica en el primer caso, y defender al sentenciado a muerte por el sueño, por intermedio de la sangre del animal sacrificado, en el segundo; h) Además, en el segundo caso encontramos una substitución aparente de la personalidad del individuo, o mejor aún, un sacrificio en parte de la misma, al entregar a la muerte un animal de su posesión; i) En el sacrificio de animales, de carácter ritual funerario, podemos distingir los siguientes efectos conseguidos: primero, la propiciación al espíritu del muerto que, como podrá verse en el capítulo correspondiente a *Magia y Funebrias*, puede ser benéfico, neutral o maléfico, según que se le guarden o nó todas las consideraciones debidas a su *status* como tal, o según que se violen o nó todas o parte de las disposiciones tabúes establecidas al respecto en el transcurso de la vida social de la comunidad; y, segundo, la confirmación de la creencia en la vida de ultratumba, reflejo de la actual. El sacrificio, con el sentido de que el animal muerto acompañe a su dueño en la otra vida y lo coloque en el plano social que tenía en ésta, frente a sus compañeros, los otros espíritus, ratifica dicha creencia en la vida casi material de ultratumba.

IV

ENFERMEDAD Y MEDICINA

Si tenemos en cuenta las características esenciales de la mentalidad primitiva, debemos percatarnos de que su mundo es uno que podríamos llamar metafísico, toda vez que los objetos que lo rodean no tienen una existencia real, en cuanto no son mirados con criterio verdaderamente objetivo, sino que, alucinada su imaginación por los fenómenos que lo rodean, ellos se convierten en seres sobrenaturales, animados todos, no en el sentido físico del movimiento, sino en su capacidad para hacer el bien o el mal, o para intervenir en cualquier forma en la vida del hombre, de los demás seres y del cosmos en general. Todo lo que es el medio ambiente del primitivo: rocas, plantas, animales, fenómenos naturales..., son seres actuantes en el mejor sentido de la palabra, capaces de intervención y dignos del respeto, del temor o de la admiración de los indígenas. El primitivo no ha alcanzado en esta etapa el discernimiento necesario para establecer la relación lógica entre los fenómenos y sus causas reales, sino que establece un nexo mágico que no corresponde en la mayoría de las veces a ninguna realidad concreta y objetiva.

Esta manera de pensar y de sentir se refleja especialmente en los hechos que se relacionan con el individuo mismo y sus reacciones orgánicas y, esencialmente, con las variaciones de que pueda ser susceptible su organismo en el sentido biológico o patológico. Las enfermedades para el primitivo no son males causados por gérmenes patógenos (lo decimos en sentido general, pues se presentan algunas excepciones) o por causa de desarreglos internos o externos, sino efecto de la acción maléfica de algún sér —animal, humano, mineral, vegetal...— que es su enemigo potencial o a quien ha herido en una u otra forma, especialmente violando las disposiciones sociales rituales que en principio se relacionan casi exclusivamente con el totem y que luégo van evolucionando hacia diversas formas de la magia que lo llevan a una verdadera curiosidad investigativa.

Esta curiosidad no se limita, como podría creerse, al hecho simple de saber qué fenómeno o qué espíritu determinado le causó la enfermedad, sino que se encamina a conocerlo totalmente para poner en práctica algún sistema curativo —no importa de qué clase— que lo retorne a su estado de salud, a la normalidad, y lo aleje del peligroso mundo de los espíritus.

Por esta razón vamos a encontrarnos en las páginas siguientes con este fenómeno: si las causas de la enfermedad son mágicas, o en términos más generales, sobrenaturales, los sistemas de curación que se apliquen habrán de ser del mismo tipo. El mundo de los espíritus es considerado superior al mundo corriente de los vivos, por lo mismo que se desconoce total o parcialmente. La lucha, pues, frente a frente, de individuo contra espíritu, resulta desigual, porque éste —el espíritu— está dotado de fuerzas sobrenaturales que el vivo desconoce. Por tanto, es indispensable que se valga de los piaches —intermediarios entre el hombre y el espíritu— o que emplee en su defecto ciertas prácticas de carácter mágico que lo colocan —guardadas las debidas proporciones—, en plano de igualdad con el espíritu o, por lo menos, le dan la posibilidad de alejarlo de su cuerpo o del de sus semejantes. En los sistemas curativos, como podrá irse viendo a medida que se adelante en este capítulo, el individuo aprovecha directamente, o indirectamente valiéndose de los intermediarios —el hombre-medicina en este caso—, las potencialidades benéficas del instrumento causante de la enfermedad, o en cambio las de otro espíritu —bajo cualquier materialización— tan fuertes o más que las del causante, para desterrar el mal que se siente.

El valor del piache u hombre-medicina guajiro como curandero, tal como pudimos observar en el segundo capítulo, estriba en la superioridad que se le concede por su constante comunicación con el mundo de los espíritus, que lo coloca, por así decirlo, en plano de igualdad con ellos. Sin embargo, en el aspecto de la medicina guajira intervienen cuatro factores diferentes que podemos definir en principio así:

1º La medicina ejercida directamente por el piache a través de su comunicación con los espíritus bienhechores;

2º La medicina por adivinación, dependiente o independiente del piache y que crea otra categoría social no muy bien definida: la del adivino;

3º La medicina que podríamos llamar casera, independiente del piache y de los adivinos, que se aplica por el conocimiento pragmático del valor curativo de algunas plantas o por la observancia de determinadas costumbres relacionadas con el tabú y que, como lo veremos más adelante, son de tipo preventivo; y

4º La medicina ejercida por los extranjeros. Este último factor debe tener sus orígenes en la etnografía histórica y nos parece bastante difícil de clarificar: se trata de la intervención médica de los curanderos de la

Sierra Nevada de Santa Marta, a los cuales recurren en ciertos casos los guajiros. Estos habitantes de la Sierra pertenecen a grupos indígenas incluídos por el profesor Rivet dentro de la gran familia lingüística chibcha [28]. Nuestra suposición del contacto de relaciones entre los dos grupos en alguna época de su historia, no sabemos si antes o después de la Conquista, se basa en la presencia de ciertas técnicas de la cultura material de los indios *arwacos* dentro del corpus guajiro.

Veamos ahora, ordenadamente, cada uno de estos factores por aparte:

Medicina ejercida por el piache.—En el capítulo II de este estudio tuvimos oportunidad de referirnos a los sistemas curativos de los piaches, que se efectúan por la comunicación mágica con los espíritus, quienes suministran las instrucciones necesarias para las ceremonias y procesos que deben ejecutarse en la curación de los males —*wanurú*—, que se han apoderado del enfermo. Remitimos, pues, al lector, nuevamente, al mencionado capítulo.

Medicina por adivinación.—Antes de entrar en materia propiamente dicha, nos vemos precisados a abrir un paréntesis para aclarar un poco la posición del adivino en la Guajira y para conocer, siquiera sea someramente, los procesos de adivinación.

Existen algunos hombres y mujeres que son capaces de adivinar hechos ocurridos secretos o los que van a suceder. Para esto emplean diversos objetos; algunos se valen de un machete (elemento de aculturación), y por su filo, que miran varias veces, adivinan por ejemplo lo que ha ocurrido, el sitio en donde se encuentran los objetos robados, cuando se trata de un robo; otros se valen de un tabaco encendido y, otros, en fin, de un tizón también encendido.

En el aspecto de la adivinación juega gran papel, como en general en todos los temas de la magia, el mundo de los espíritus, pues la ocurrencia de hechos, por ejemplo en la adivinación de un robo, es que el espíritu del adivino se desprende de su cuerpo y va a buscar los objetos perdidos siguiendo las rutas que trajinó el ladrón, hasta dar con su paradero, y por ende, con el de las prendas robadas, retornando luego al cuerpo del adivino para comunicarle los resultados y que éste, a su vez, los transmita al interesado que ha venido a consultarle.

---

[28] Rivet, Paul. *Conferencias dictadas en el Instituto Etnológico Nacional.* Bogotá, 1942.

El piache también tiene algunas veces poder adivinatorio y tanto él como los demás presagian muertes próximas y sucesos por venir; el piache es, por condición misma inherente, el que más lo inculca con sus presagios que casi nunca dejan de cumplirse.

Una de las funciones del adivino del tabaco, por ejemplo, es decidir en junta de piaches, a la cual es llamado expresamente, si un individuo determinado muestra síntomas decisivos de que en él vaya a aposentarse un espíritu de los de su clase. Este adivino no es piache graduado generalmente, pero es un hombre o una mujer de gran experiencia en este tipo de ciencia. El adivino toma el tabaco o la semilla en la boca y un tizón encendido en la mano derecha, que baja de arriba a abajo mientras discurre su declaración; va mirándolo fijamente y dicta su fallo de acuerdo con las variaciones que la candela sufre en el madero. Este fallo se considera definitivo.

Los piaches aprenden también en algunos casos el arte de adivinar con el tizón, para saber, en caso de ser llamados a curar a un enfermo, si deben o no encargarse del caso. Toman para el efecto un tizón encendido; llaman al espíritu para que venga en su ayuda; permanecen con el tizón encendido en la mano, sin soplarlo, y van observando cuidadosamente las diversas transformaciones que sufre por efecto del fuego, de las cuales deducen lo que va a ocurrir. Si el tizón llega a apagarse mientras está en la observación, es porque el enfermo va a morir y entonces su presencia no será necesaria.

Las ceremonias de adivinación por medio del fuego, deben realizarse de noche y nunca de día. Hay adivinos que utilizan para esta ceremonia un bejuco encendido. Lo toman en la mano y no apartan la vista de él, mirando fijamente las evoluciones de la llama si la hay, el proceso de avance o retroceso de la brasa y las variaciones que ella pueda sufrir. Según todos estos detalles, determinan el hecho adivinatorio en que se hallan empeñados y lo utilizan sobre todo para obtener la localización de objetos perdidos o de animales robados. El adivino quiere seguir en el fuego el proceso del robo, y luego el camino que tomó el objeto perdido, hasta dar con el sitio en que se encuentra. Con esto puede decir dónde se halla, y quién fue el ladrón.

Pero lo más interesante es que cada persona común en la Guajira puede aprender las señales que determinan la adivinación, según los diferentes métodos y utilizarlas para prestar un servicio a los que se lo solicitan, o para satisfacer por sí mismas muchas curiosidades que la obsesionan. Sobre todo las mujeres son muy adictas a estas artes adivinatorias, para averiguar a distancia qué hacen sus maridos cuando se ausentan, o qué va a ocurrirles durante su alejamiento del hogar. El proceso se sigue así: primero se enciende el tabaco, luégo se recita una oración especial en la que se pide ver lo que está ocurriendo o lo que va a suceder; entonces se empieza a dar chupadas y a observar cuidadosamente cada una de las transformaciones del tabaco al arder. Por ejemplo, si hace chispitas, quiere decir que la persona a que se refiere el acto adivinatorio va a recibir dinero; si se dobla por la mitad, que el marido está enfermo, y que está grave cuando se pone negra la ceniza. Otras señales características indican cuándo el marido tiene otra mujer y cuándo se encuentra con ella.

Esta última circunstancia de poder aprender cada persona común la manera de adivinar por cualquiera de los métodos conocidos para el efecto, es lo que nos interesa por el momento, porque se traduce en el aspecto de la medicina que nos ocupa, pues los adivinos, generalmente mujeres, son las que en estos casos determinan qué clase de enfermedad es la que ataca al paciente —un niño— y cómo fue adquirida (generalmente por contaminación directa a través de la madre, durante el embarazo, de un animal que probó los alimentos tomados por aquélla). Por lo mismo, los sistemas curativos que deben seguirse para librar al paciente de la enfermedad que lo aqueja.

Para aclarar mejor el punto, veamos algunos ejemplos al respecto, tomados de nuestras notas de viaje.

Se dice en Nazaret, y es ésta una creencia muy extendida en toda la Península, que un pájaro llamado [illegible], que acostumbra a pasar sus horas de sueño en la sierra de Macuira, es dañoso cuando pasa volando por encima de las casas de habitación de los indígenas, pues él es el portador de la bronquitis, la cual derrama sobre los techos de las casas, de donde viene que los niños se contagien y mueran a consecuencia de dicha enfermedad.

Cuando el niño al nacer, o pocos días después del nacimiento, presenta molestias de estómago y hace deposiciones de características especiales que la adivina determina, lo que ha pasado es que la madre, durante el embarazo, imprudentemente comió una patilla que ya había sido probada por la zorra. Comprobado este hecho por arte y gracia de la adivinación, se procede a lograr la curación del infante, que consiste en buscar una zorra, matarla, descuartizarla, despojar sus huesos de la carne, calcinarlos y reducirlos a polvo. Este polvo resultante de la calcinación se unta alrededor del esfínter anal del niño después de que haga la deposición. Una parte de la carne del animal muerto se pone a asar y se da de comer al niño enfermo. Si ambos remedios se aplican oportunamente, el niño se repondrá con rapidez. Por lo menos esa es la creencia guajira.

Podría pensarse que en este caso lo lógico sería que la afectada fuera la madre directamente, ya que es ella quien ha comido la fruta contaminada; pero hay que tener en cuenta que el niño para el primitivo, como para nosotros, es un sér relativamente indefenso y que, por lo mismo, necesita de mayor protección porque los males, debido a su incapacidad de defensa, harían presa fácilmente su cuerpecito. Los males, en este caso, están representados por los espíritus maléficos causantes de las enfermedades. Para sustentar nuestra aseveración, basta citar el caso de los indios *witoto*, habitantes de la selva amazónica, con su institución social de la *covada*, y con la costumbre generalizada de cubrir el cuerpo del niño con unas motas vegetales, para disfrazarlos y darles el aspecto de verdaderos monos pequeños. Veamos lo que es la covada: "El que más piensa en este asunto" —el nacimiento del nuevo niño— "es el marido, porque a él le toca soportar las cargas de la rigurosa dieta. En efecto, la india, cuando ya *natus est homo*, y ha practicado los indispensables oficios de obstetricia, entrega el fruto de sus entrañas al marido. Este lo toma a su cuidado, y haciendo las veces de la madre se acuesta con la criatura en su hamaca, y pasa ocho días así, guardando la dieta que pudiera tener la dama más delicada. Pero antes de desempeñar estos oficios, primero se viste de luto, es decir, se pinta de negro, quedando como un africano... En dichos ocho días la india asume todos los oficios del marido: va a la sementera, carga yuca, recoge la leña, etc. Mas el indio, una vez que ha cumplido con su dieta, se levanta de la hamaca, dirígese al río y con un buen baño se quita la negra untura quedándose otra vez con la ropa de Adán" [20].

En este hecho mágico-social de importancia relievante, en el que el misionero no vio otra cosa que un aspecto curioso de la vida de los indios, lo que se presenta en realidad es un cambio de personalidad frente al espíritu maligno: el hombre se transforma en mujer (por lo menos asume la actitud de tal, haciéndose cargo del niño recién nacido y desempeñando todos los papeles que aquélla debería realizar en los ocho días de dieta reglamentaria), y la madre se transforma en el padre (también sustituyendo a éste en las labores que le corresponden), todo con el objeto de alejar a los males espíritus de la criatura acabada de nacer. Pero a más de ésto, el padre acaba de completar su labor cubriéndose el cuerpo con lo que llaman los misioneros el "[illegible]", es decir, con la pintura negra con que embadurna todo su cuerpo. Con todos estos trazos realizados por el padre y la madre en conjunto, los espíritus deben desconocer el paradero exacto del niño que debería estar al lado de su madre, y éste —el niño— se libra de su influencia maléfica.

---

[20] *Anónimo: Relaciones Interesantes y datos históricos sobre las Misiones del Caquetá y Putumayo.* 2º, I, 26-27.

Pero el sistema para defender al niño no para allí. Sigue, según el relato de los misioneros, pues „"... toman al niño y hasta la edad de unos dos años, le acomodan un vestido tan singular que a primera vista uno duda si es o nó sér humano. Le cubren todo el cuerpo con el jugo de un árbol... muy pegajoso, y exceptuando sólo la cara del niño, riegan sobre el referido jugo la lana de otro árbol, que es muy semejante al del balso. Vestidos así los indiecitos y encaramados en las desnudas espaldas de sus madres o suspendidos por las piernas, parecen en realidad unos monitos. Con todo y sólo aquel vestido salvaje, estos indios son felices..." [40].

Tiene razón el misionero cuando compara a los niños con unos monitos. La idea, al acomodar al niño tan singular vestimenta, no es propiamente defenderlo de las inclemencias del clima, ni adornarlo con mayor o menor gusto estético, sino preservarlo, por medio del disfraz corporal, que constituye una verdadera deformación de la personalidad física, de los espíritus del mal. El niño, al ser ataviado con este extraño vestido, se convierte realmente en otro sér y así los males que pudiera atraer su persona, pierden la acción efectiva por el desconocimiento de los espíritus por efecto de la variación sufrida.

Un sistema curativo bastante parecido al que acabamos de ver, es el que se sigue cuando la enfermedad de un niño recién nacido se manifiesta también por trastornos intestinales y diarrea arrojada en forma de escupa. La mujer que lleva a cabo el examen adivinatorio, determina que la enfermedad que ataca a la criatura se debe a que la madre dejó comer de su alimento a un pato. Por eso, el niño arroja sus heces fecales a la manera de dicho animal. ¿Cómo hay que proceder, entonces, para lograr el restablecimiento? Se trata de arrancar las plumas que rodean el ano del pato, quemarlas y reducir las cenizas a polvo. Una vez que el niño haga la deposición, es necesario que la madre lo limpie cuidadosamente y luégo le aplique el polvo de las cenizas de las plumas alrededor del esfínter anal. Si el dictamen dado por la adivina ha sido correcto, el niño debe sanar prontamente con la aplicación del remedio señalado.

---

[40] *Anónimo. Op. cit.*, 3º, I, 37.

Si durante el embarazo la madre come alguna fruta que antes haya sido picada por un pájaro cualquiera, el niño al nacer estará enfermo del estómago y su deposición será como la de dicho animal. Los indios que son expertos en estas enfermedades y que se dedican a aplicar los remedios y a adivinar las causas de tales males, prescriben entonces de cuál pájaro fue que la madre comió el sobrado. Una vez determinado el origen de la enfermedad, se procede a aplicar el sistema curativo que comprende la caza del animal causante que, una vez muerto, se usa para dar su carne al niño enfermo. También se prepara un cocimiento con porciones de la carne del animal cazado, buena parte del cual se suministra al niño. Con estas medicinas el infante debe curarse rápidamente. Si no se logra su curación, la adivinación estuvo mal hecha y no era ése el pájaro que había picoteado la fruta que comió la madre durante su embarazo. El proceso debe recomenzar para descubrir con toda certeza el animal causante de la enfermedad del niño.

Si una mujer embarazada come la carne de una gallina que haya sido muerta por el gavilán, el hijo nacerá enfermizo, su deposición será de coloración verde y su llanto semejante o parecido al canto del gavilán. Cuando se desconoce el origen de la enfermedad, se aplican remedios caseros o de un curandero cualquiera. Pero si éstos no surten el efecto deseado, entonces hay que recurrir a la adivinación. La adivina determinará que la madre comió carne de gallina devorada por el gavilán. El sistema curativo sigue un proceso semejante al que vimos anteriormente: se busca un gavilán y se mata; se despoja de la carne una pierna del animal y el hueso, muy limpio, se deja secar; cuando está lo suficientemente seco, se pone a hervir y con la infusión resultante se baña el cuerpo del niño.

La carne de este animal, contaminada por la presencia del gavilán que estuvo comiendo de ella, es maléfica también para los niños en general, los jóvenes y las jóvenes y los adultos, toda vez que su comida ocasiona la esterilidad. Por lo mismo, el tabú mágico de esta carne está levantado sólo para los viejos y ancianos que ya han perdido su capacidad generadora y nada tienen ya que temer al respecto.

Medicina casera.—Este sistema de medicina que, como lo dijimos, es independiente de la intervención del piache y de los adivinos, se basa ante todo en la realización de ciertas prácticas mágicas emparentadas directamente con algunas prohibiciones de carácter tabú, o con costumbres sociales establecidas, de las cuales desconocemos su origen y en parte su significado. Pero lo que llama la atención en este aspecto de la medicina guajira, es su carácter, más preventivo que curativo. Para demostrarlo, citaremos algunos ejemplos:

El padre o la madre —durante el período del embarazo de ésta— no deben presenciar la sacada de unos restos en la ceremonia que efectúan los indígenas para dar cumplimiento al entierro secundario, porque de lo contrario, el niño próximo a nacer presentará en el momento del nacimiento o pocos días después de él, un aspecto enfermizo, caracterizado generalmente por diarreas constantes, sudores por las noches, palidez muy marcada y enflaquecimiento acentuado.

Si esto ocurre, si por imprudencia los padres presencian la sacada de los restos durante el embarazo de la madre, y su hijo nace enfermo, no tratarán de achacar el mal de la criatura a otra causa distinta de la anterior. De acuerdo con eso, procederán a aplicar los sistemas de curación indicados para tal emergencia, y que, como lo vimos en el capítulo anterior, *Magia y hechicería*, consisten en: a) Esperar a que haya una fiesta de carácter ceremonial de exhumación de restos humanos, para meter al niño dentro del cuerpo recién abierto del animal sacrificado para la ceremonia; b) Si no se puede llevar al enfermo hasta el sitio donde se practica la ceremonia, recoger un hueso del animal sacrificado, dejarlo secar, cocinarlo y bañar el cuerpo del enfermo con esa agua; c) Si no hay la posibilidad cercana de una ceremonia del tipo que venimos describiendo, abrir un hueco en la arena y meter en él el cuerpo del niño hasta la base de la cabeza, cubriéndolo luego con la tierra desalojada.

Tampoco debe el marido de una mujer encinta, cavar por ningún motivo una sepultura o ayudar en la construcción de una bóveda (elemento de aculturación) para el entierro primario de una persona cualquiera, ni para el entierro secundario tampoco, porque su mujer sufrirá las consecuencias del desacato en el parto que no será normal: se prolongará por espacio de algunos días, será doloroso y de graves consecuencias para la madre y para el niño por nacer.

Las mujeres grávidas no deben presenciar o mirar la entrada de un ataúd en la tumba, porque tendrán mal parto: la criatura retardará su nacimiento, en forma muy dolorosa y molesta para la madre.

Al individuo que haya tocado el cadáver de una persona cuya muerte no ha sido natural —asesinado, por ejemplo— le está vedado acercarse al sitio donde se encuentra algún enfermo, porque éste morirá a causa de su presencia. Esta prohibición se hace extensiva también a los que han participado directamente en la exhumación de restos humanos; y más aún: a ambos se les prohíbe terminantemente acercarse a los niños o a los sitios donde las haya, porque su presencia, contaminada del carácter del muerto, las enfermaría.

También la serpiente tiene influencia mágica en las mujeres embarazadas. No es ya la acción encaminada a dañar a la criatura por nacer, sino hacia la madre misma que sienta en carne propia la acción maléfica del animal, en diversas circunstancias, como las que anotamos a continuación:

Si una mujer en el período de embarazo ve una culebra cazadora y permanece mirándola por algún tiempo, su hijo saldrá bobo. La explicación que dan los indios sobre esta creencia tan generalmente extendida, es la de que, como esta culebra tiene el aspecto de ser boba, ya que no ataca a la gente, como las demás, y no les hace ningún daño, sino que se limita a la caza de pichones de ave para procurarse alimento, transmite al niño esa cualidad. La madre, cuando se encuentra con una de estas serpientes, debe simular que no la ha visto, y desviar automáticamente la vista hacia otra parte.

Si durante este mismo período la futura madre ve una culebra cualquiera (excepto la cazadora), le ocurrirá un aborto o una dolencia cualquiera relacionada con el parto. Para evitar estos posibles males, la mujer debe tratar de pasar por encima del ofidio. Si a pesar de esto se presentan las dolencias respectivas, entonces se recurre a un sistema curativo que consiste en buscar una culebra semejante, matarla, abrirla cuidadosamente y localizar en el interior de sus intestinos el agua que ha bebido, recogerla y llevarla a la enferma que, al tomarla, acelerará el alumbramiento, que se presentará así sin complicaciones graves.

Si en ese mismo estado la mujer ve una serpiente debajo de una piedra o en una cueva, su parto se retardará y dará a luz penosamente. También, como en el caso inmediatamente anterior, el sistema preventivo se reduce a la indiferencia de la mujer frente a la culebra: apartar rápidamente su vista de ella. Pero el hecho de la concomitancia entre la serpiente y la situación precisa de encontrarse en una cueva o debajo de una piedra, apareja a su vez una nueva complicación, toda vez que intervienen dos elementos: primero, la serpiente como tal, y que ya vimos en las fichas anteriores, y segundo, la posición aparentemente forzada que se transmite a la parturienta en el momento del alumbramiento en forma de retardo del parto y de pasividad física para realizarlo.

También se retardará el parto por varios días y será demasiado doloroso, si durante el embarazo, el esposo de una mujer comete la imprudencia de matar una culebra cualquiera.

La serpiente, pues, como lo anotamos al principio y como hemos podido comprobarlo a través de las fichas presentadas, ejerce influencia mágica especial sobre las mujeres grávidas. Esta influencia es mayor cuando contribuye a ello la posición de la serpiente en el momento de ser vista, bien por la mujer directamente, o por su marido. Relacionada con la serpiente y el embarazo existe también una creencia recogida por nosotros con base en un relato. No podríamos decir si existe realmente o si es producto de la imaginación y la leyenda, pues parecen entremezclarse los dos elementos: la existencia de una serpiente especial que ataca a las personas saltando desde un árbol e introduciendo su rabo por las orejas, y el hecho de que sólo ataca a las mujeres en una época determinada del embarazo, o al marido de la mujer grávida, en la misma época.

El caso es que, según el relato a que hacemos referencia, durante los tres primeros meses del embarazo la mujer se puede ver atacada por una serpiente macho, muy especial, de tres colores: verde, negro y blanco, dispuestos en forma de X sobre el dorso. (La hembra de este animal, según el relato, es de un solo color: verde). La serpiente macho ataca bien a la mujer durante sus primeros meses de embarazo, o bien a su marido. El animal se encuentra generalmente en acecho en las ramas de los árboles que sombrean los caminos, y con su cualidad de saltar como una flecha desde su punto de acecho, ataca a las personas con gran precisión, colocándose de un salto sobre su cabeza y enrollándose en ella. Con el rabo, que es muy fino, atraviesa el oído. Y es tanta la presión que generalmente acaba por salir por el otro oído la punta de la cola, con lo que ocasiona la muerte de la persona atacada. El sistema defensivo no invoca ya, como en los otros casos, la magia, sino que se limita al simple hecho de tomar la precaución de llevar las mujeres cubierta su cabeza con un pañuelo que tapa las orejas. Así, el ofidio se enrolla en su cabeza, pero no puede introducir el rabo por el oído de su víctima; la mujer, al llegar a su casa o al encontrarse con alguien, tendrá la oportunidad de vengarse de la serpiente, matándola. Pero ella toma también sus precauciones, según reza el relato, pues si van ambos, marido y mujer, no ataca, porque teme que el hombre la mate.

Hasta aquí, el hecho no pasa de ser tal vez una leyenda interesant fruto de la imaginación del primitivo; pero para el estudio que nos ocupa, tiene gran valor la última parte del relato que dice lo siguiente: Por el contrario, si dicho ofidio ve a la mujer cuando su embarazo ya está adelantado (después de los cuatro meses), sufre una influencia maléfica por parte de la mujer, manifiesta en una como paralización del animal, pues se queda atontado, tirado en el suelo, sin poder saltar a los árboles. Allí, en tal situación, puede ser matado fácilmente. Si no se le mata en el mismo instante, el ofidio recobra su fuerza y agilidad, tan pronto como la mujer se retira de su presencia.

Una vez más queda demostrada la interacción mágica serpiente-mujer embarazada. Pero a diferencia de la acción mágica de los otros animales que se realizaba a través de la madre para dejarse sentir en la criatura por nacer, ésta —la serpiente— descarga toda su acción mágica sobre la mujer directamente, provocándole dolencias en el parto, retardos en el mismo, abortos, etc. ¿Por qué?

Tenemos hasta aquí una serie de hechos que nos muestran muy claramente la acción mágico-participativa de los animales en la vida del indígena guajiro, y sobre todo en lo que se refiere a la explicación de la presencia de enfermedades. Por otra parte, la acción de la serpiente, relacionada con uno de los fenómenos más interesantes del ciclo vital, el nacimiento, comprendido éste desde el embarazo. La dualidad generación-serpiente, se nos muestra, pues, con una insistencia y un realismo desconcertantes. Tratemos de explicarlo:

Si echamos un vistazo a lo que es la organización familiar de los guajiros, podemos ver cómo dicha comunidad, entendida como un todo homogéneo, se encuentra dividida en una serie de grupos familiares extensos, que siguen la línea de filiación materna; pertenecen a un grupo familiar la madre, los hijos e hijas de la madre, los hijos e hijas de las hijas de la madre, y así, sucesivamente; la dirección de la familia no está en manos del padre, que no es considerado como tal, sino en las de los tíos maternos, con predominio del mayor; la herencia está determinada también por este sistema y, por lo mismo, los hijos no heredan nada de su padre natural, sino de su madre o de sus tíos maternos; la herencia del padre se reparte entre sus sobrinos hijos de hermana, que es a los que considera como hijos. Existen la patri y la matrilocalidad, con predominancia de la primera sobre la segunda. El grupo familiar mal llamado por algunos autores "casta", es muy extenso y a él pertenecen en rigor todos los que llevan el mismo apellido. Cada grupo familiar extenso posee su marca de propiedad y un animal representativo. Así, por ejemplo:

Grupos familiares:	*Animales representativos:*
uriána [61]	tigre
epiéyú	serpiente cascabel
uriyú	la culebra
uraliyú	la perdiz
epinayú	cauquero (especie de venado)
ípuana	el cari-cari
sápuana	el alcaraván
jayáriyú	el perro [62]
ápshana	gallinazo
sijuana	avispa
uryú	cataneja
púsayú	abeja

El sentido social o mítico de estos animales representativos de los grupos familiares guajiros se ha perdido. Por lo menos, nosotros no pudimos recoger ninguna declaración verbal de nuestros informadores, en la que pudiera percatarse la presencia actuante del *totem*, que es lo que posiblemente representó en los tiempos antiguos. Pero sí hemos logrado establecer en algunos casos, la correspondencia lingüística entre el nombre del grupo familiar y el de su animal característico. Para comprobarlo, podemos ver algunos ejemplos: [63]

1) uri o uúli = culebra
wayú = indio, gente
uriyú = indios (gente de la culebra)

2) uráliciw = gente de la culebra
Waradira = pez-serpiente (Arawak de Guayanas) [64]

---

[61] Para mayor comodidad de nuestros lectores, hemos adaptado la fonética de todos estos nombres guajiros, a la grafía castellana, buscando los sonidos más aparentes.

[62] Es necesario aclarar que este animal símbolo es, o debe de ser relativamente moderno, pues era desconocido antes de la Conquista. La sustitución, no sabemos de cuál otro animal, debió realizarse en la época de Post-Conquista, por causas que desconocemos hasta ahora.

[63] Este pequeño estudio lingüístico lo hacemos con algunas reservas, debido a que la permanencia nuestra en la Guajira fue relativamente corta, dos meses, aproximadamente, tiempo en que los estudios de la lengua apenas sí alcanzan a ser rudimentarios.

[64] Tomado de: *Anónimo: Arawakisch-Deutsches Wörterbuch. Abschrift* im Besitze der Herrnhuter Brüder Unität bei Zittau sich befindlichen Manuscriptes. (Traducción del alemán, de Eginhard Menghius).

wayú = indio, gente
uraliyú = gente de la serpiente cascabel

3) uri = culebra
ana = (desconocemos el sentido exacto de esta partícula)
uriána = debe ser "descendiente de la culebra",

o algo por el estilo. Aquí, la correspondencia lingüística entre el grupo familiar y el nombre de su animal representativo se nos pierde, toda vez que la palabra o palabras para designar al tigre son *karáira* y *kátsuluipai*. Pero de todas maneras es interesante la relación con serpiente.

Otro caso parecido al anterior nos presenta el grupo familiar uouriyú, que tiene como animal representativo a la perdiz. La palabra para designar esta ave es *jáir*; en cambio, la descomposición que podemos realizar en la palabra uouriyú —guardando siempre la reserva indicada— es como sigue:

u (de uai o wayú, nosotros) = nuestro, nuestra
ou = ojo
uri = culebra
yú (de wayú, indio = gente).

De donde podemos deducir que uouriyú, puede traducirse como "gente del ojo de nuestra culebra".

En el caso del grupo epiéyú, nos encontramos con otra correspondencia perfecta entre el nombre del animal y el del grupo familiar:

epiéu = cauquero (especie de venado)
yú = de wayú, gente, indio
epiéyú = gente del cauquero.

Lo anterior nos demuestra la presencia en la comunidad guajira de restos de una antigua organización clanil, matrilineal y totémica. Restos, decimos, porque el sentido del totem, como ya tal vez lo anotamos, ha desaparecido casi por completo, toda vez que no existe una prohibición determinada de matar ciertos animales (en este caso el animal correspondiente al grupo), ni ningún ritual ceremonial relacionado con el mismo. No queremos alargarnos en este estudio sobre la existencia del totem en la Guajira, que será objeto de una presentación posterior. Sólo queremos destacar el valor de la serpiente en la magia guajira, que no puede entemtar una explicación más aparente que la relación que guarda con las antiguas creencias relacionadas con el totem. Nos lo está demostrando el hecho de que el personaje mayor de los clanes totémicos guajiros, tiene relación en su nombre a este animal, y agregado a esto, la circunstancia de que la acción maléfica de la serpiente se relaciona directamente con las mujeres en estado de gravidez, cuando, como ya también lo vimos, las pasa, no a los niños como lo hacían los otros animales (la zorra, el gavilán, el pato ...), sino directamente a la madre.

* * *

La futura madre debe también evitar la vista del gavilán, ya que si contraviene esta disposición su hijo nacerá lagañoso, como dicen que es el animal.

El esposo de una mujer que se encuentra en estado de gravidez, no debe cazar con armas modernas —el rifle— ya que puede hacerlo con las armas tradicionales —el arco y las flechas—, porque si lo hace, el parto de su mujer se prolonga por mucho tiempo y no le valen ni remedios ni procedimiento alguno para aligerárselo. Cuando el marido ha faltado a esta norma medicinal mágico-preventiva, es necesario conseguir un rifle —ojalá el que utilizó el marido en la cacería—, y lavarlo cuidadosamente, para dar a la parturienta dicha agua, lo que le permitirá dar a luz inmediatamente.

Si un padre guajiro tiene que emprender un largo viaje a caballo, dejando a su hijo recién nacido, debe cumplir con una costumbre de tipo mágico que ordena poner la cincha de su caballo al cuerpo del niño durante algunos minutos, pues de lo contrario sufrirá el niño mucho en el espacio de tiempo que cubra la ausencia del padre y estará quejándose lastimeramente. Una forma equivalente es la que acostumbra el padre, en idénticas circunstancias y que se reduce a poner el pié sobre el pecho del niño recién nacido durante breves instantes. Si no se cumple con esta obligación, bien por olvido o por mala voluntad del padre, la madre o algún pariente cercano del niño debe buscar las sandalias viejas del padre y ponerlas sobre el pecho del niño por algunos momentos, para lograr el efecto deseado que el ritual celebrado por el padre directamente, debería alcanzar.

Nos atrevemos a intentar una explicación de estos dos últimos fenómenos, así: El objetivo que se busca en el cumplimiento de las dos costumbres tradicionales, es alejar del niño la presencia del wanulú o espíritu de la enfermedad. La presión ejercida por el pié del padre, o en su defecto por las sandalias viejas del mismo, simboliza su presencia en el niño, precisamente en el lugar en que suelen aposentarse en él los espíritus, para lograr sus efectos maléficos: el pecho, como tendremos ocasión de verlo en el capítulo siguiente. Esta presencia simbolizada del padre impide a los espíritus acercarse al niño para hacerle mal. Por último, la costumbre de colocar la cincha del caballo en que debe viajar el padre, alrededor del cuerpo del niño, se relaciona estrechamente con la creencia que tienen estos indígenas de que dicho animal tiene la propiedad de ahuyentar al uanuré o espíritu de la enfermedad, con sus resoplidos o, simplemente, colocando su calavera en un sitio cercano a las habitaciones. (Cf. *Amuletos, Fetiches Talismanes*). También en este caso hay una sustitución de la fórmula mágica, (tomando la cincha en lugar del caballo), sustitución que surte los mismos efectos y cuya acción podría basarse en una de las leyes establecidas por Sir J. G. Frazer para la magia y según la cual "... las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aún después de haber sido cortado todo contacto físico" [66].

Hay otra prevención médica, también de tipo mágico, encaminada a evitar la mortalidad infantil en los matrimonios guajiros, cuando ocurre la muerte del primogénito. Esta prevención obliga a enterrar su cuerpo en condiciones especiales, a soportar la madre un nuevo encierro que recuerda el que sufrió a su llegada a la pubertad (rito de iniciación), y a tomar algunas medicinas extraídas de raíces vegetales. Si todas estas prescripciones no se llenan a cabalidad, a medida que nazcan los demás hijos, irán muriendo sucesivamente.

La placenta, una vez que ha nacido el niño, debe ser botada fuera de la casa hasta que desaparezca por completo, porque si se entierra traerá mala suerte al niño, quien a consecuencia de esta imprudencia, vivirá enfermo y penará mucho hasta morir.

, Cuando hace apenas uno o dos días que la mujer ha dado a luz y se le presenta una mala hinchazón en los senos, acompañada de fuertes dolores y falta de secreción láctea, es necesario que el marido coloque el pié sobre el seno desnudo de la enferma, haciendo una ligera presión sobre él, con lo cual la enferma sanará. Y cuando la madre, después de un largo período de lactancia pierde la secreción de la leche y no puede alimentar más a su niño, hay que golpearle la espalda y los senos por algunas veces, con las ramas de una planta que se encuentra sobre todo en los alrededores de Puerto Estrella y que, al ser tronchada, vierte un líquido de color blanco.

---

[66] *Fraser: La Rama Dorada*, III, 27.

El guajiro cuida mucho del cabello que se le ha recortado, pues teme que se le haga un mal. Este temor está fundamentado en la creencia de que quien se apodere de un trozo de pelo, cualquier cosa mala que haga con él, refluirá directamente en su dueño; si ese pelo, por ejemplo, se echa a la candela, su antiguo dueño tendrá una muerte semejante a la desaparición de esa porción de su cuerpo: morirá consumido por las llamas. Por otra parte, si un trozo de cabello de una persona, se entierra acompañado de un poco de estiércol de perro, el ejecutante de este acto mágico podrá causar en su dueño el mal que desee.

Medicina ejercida por extranjeros.—Para que el niño se mantenga sano y presente mayor resistencia a las enfermedades, el padre guajiro se vale de las medicinas de los *arhuaco*, que, como las demás indígenas que conocemos, la relacionan directamente con la magia. Es bueno hacer notar aquí, antes de continuar con esta ficha, que los *arhuaco* son tenidos por todos sus vecinos, no solamente indios, sino mestizos y mulatos y aún blancos, como médicos excelentes, a los que confieren valor especial. Hasta tal punto llega la fama de tales curanderos, que desde las ciudades circunvecinas a la Sierra Nevada de Santa Marta, y aún desde Maracaibo, los enfermos se hacen llevar hasta ellos con el fin de que les curen sus dolencias; o, en último caso, mandan algunas de sus prendas interiores de vestir, por medio de las cuales el curandero *arhuaco* determina la enfermedad que padece el individuo, y le envía las medicinas necesarias.

Los guajiros no han escapado a esta influencia. Su misma proximidad geográfica les facilita la comunicación, pero no sabemos si este intercambio de relaciones ya estuviera establecido antes de la Conquista o si se debe a la influencia externa de los colonos que habitan las faldas de la Sierra o las regiones más vecinas a ellas, quienes a su vez transmitieron la leyenda de la fama de los *arhuaco* como médicos a los indios de la Guajira.

Lo cierto es que, poco antes del nacimiento del niño, generalmente, o cuando al padre se le presenta alguna oportunidad, va a donde los *arhuaco* y de uno de ellos, conocedor del valor curativo o preventivo de las plantas, consigue unas cuantas de ellas para medicinar al niño y prevenirle los males. Entre estas yerbas figuran la vira-vira, la quina dulce, el frailejón, y unas cuantas más. Estas yerbas, después de desmenuzadas, se echan en una botella con ron y a esta mezcla se le agregan dos clases diversas de gotas de jugos de plantas también, pero cuidadosamente "secreteadas" o "rezadas" por el médico *arbuaco*. Las gotas, a más de las plantas a que aludimos anteriormente, son las que tienen valor curativo por su fuerza mágica. La aplicación de estas medicinas se hace de la siguiente manera: se hierve agua, se le agrega la infusión de las plantas con ron y las gotas "secreteadas", y con todo esto se baña al niño al nacer. La madre, cuando siente que se acercan los dolores del parto, se toma también una copa, operación que repite a los pocos minutos de nacido el niño, para acabar de arrojar la placenta.

* * *

Hasta aquí las fichas que poseemos relacionadas con los sistemas médicos mágico-preventivos o curativos de los indios de la Guajira. Ellas demuestran, primeramente, cómo la medicina, lo mismo que el nacimiento, la enfermedad y la muerte, están sujetos a una serie de pautas culturales, resultado de las relaciones mágicas o espiritistas (en cuanto se relacionan con el espíritu de los muertos) del individuo con su medio circundante, entendido éste en el más amplio significado, ya que, como dice el doctor W. Born: "El mundo intelectual del hombre primitivo no se limita en realidad al hechizo, pues hay demasiados enigmas que se presentan ante la joven humanidad, tales como el parto y la muerte, el sueño y la enfermedad; para explicarlos, el hombre primitivo admitía diversas fuerzas sobrenaturales. De las experiencias del mundo de los sueños surgió la creencia en el alma como explicación clara de la conciencia del "yo" que se opone al destino de la muerte. Admitida la facultad del alma de librarse del cuerpo (como parecía indicarlo el sueño), era natural que se admitiera la posibilidad de la existencia de las almas independientes y activas en la Naturaleza. Este estadio comprende tanto un *polidemonismo*, como también la noción de la materia del alma. El polidemonismo admite que en toda cosa de la Naturaleza habita un demonio, una especie de alma, mientras que la sustancia del alma es una energía invisible emanada por los objetos. Como quiera que la sustancia del alma es uniforme, también los efectos de todas las cosas están relacionados entre sí mágicamente" [40].

Este polidemonismo de que habla el doctor Born, o espiritismo como lo hemos llamado nosotros, podrá verse más claramente en la vida de las comunidades guajiras en el capítulo en que se trata el aspecto funerario. Todo el ceremonial relativo a los muertos está impregnado de esta creencia en el alma universal y en la supervivencia del alma personal después de la muerte.

---

[40] *Born:* Fetiche, Amuleto, Talismán, p. 3.

En el capítulo que tratamos lo vemos también claramente establecido, especialmente en los sistemas curativos seguidos por el piache u hombre-medicina, que se ampara en el espíritu o espíritus protectores para determinar la calidad del mal y la manera de desterrarlo del cuerpo del enfermo, y también en algunos aspectos de la medicina casera relacionados con los sistemas preventivos. No otra cosa son las prohibiciones tabú relacionadas con los muertos, con los enterramientos y desenterramientos en general, con los animales sacrificados en el ceremonial funerario, y con los individuos que han estado en contacto directo o indirecto con los muertos, por colaboración en la inhumación o exhumación de los restos humanos, por la apertura de la tumba, por mirar imprudentemente la entrada del ataúd en la fosa, etc., todo lo cual los contamina de la esencia del muerto que, por su carácter mismo, por el hecho de pasar a una vida situada en plano de potencialidades superiores a la que ha dejado, se convierte en algo peligroso, sagrado o impuro, según el caso, y por lo mismo contaminante.

Esta acción contaminante de los muertos, se encamina también en el aspecto de la medicina, a evitar males posibles en los niños antes del nacimiento y por ende en las mujeres embarazadas o en las parturientas, pues, como ya lo vimos, son las víctimas más propicias para la acción maléfica de los espíritus. Sobre todo lo niños, que reciben las influencias a través de sus padres, cuando están en el organismo materno, por sus escasas posibilidades defensivas. Si tenemos en cuenta la alta mortalidad infantil entre la población guajira, de acuerdo con los datos recogidos por las investigadoras señoras licenciadas Virginia de Pineda Giraldo y María Rosa de Recasens, cuyos resultados fueron publicados en el *Boletín de Arqueología*, que alcanza un altísimo porcientaje (32.97%) [47], podemos explicarnos mejor aún la serie de prohibiciones, de pautas establecidas para defender a las futuras madres y a los niños por nacer de la influencia maléfica de los espíritus, sean ellos humanos, animales, etc.

Por otra parte, podemos desprender de este estudio las siguientes consideraciones: 1º La medicina ejercida por el piache, intermediario entre los dos mundos, se realiza casi exclusivamente en los adultos, a quienes aconseja los sistemas curativos a que haya lugar, de acuerdo con la enfermedad que aqueje al individuo; 2º En cambio, la medicina por adivinación y la que hemos llamado casera, tomando un término vulgar, tiene su campo de acción en los niños recién nacidos y en las futuras madres; 3º En este último caso, nos encontramos con un hecho sumamente interesante: la ambivalencia de ciertos animales, representada en su doble capacidad para hacer el mal y a la vez para curarlo; 4º En la aplicación de la medicina casera preventiva, se sigue con mucha frecuencia la magia llamada simpática o simpatética; 5º En una de las fichas nos encontramos con la presencia de la acción mágica de una planta. Se trata de la utilizada para hacer que las glándulas mamarias segreguen su jugo, cuando la madre ha perdido su lactancia y el niño aún la requiere. Como la planta es capaz de producir leche, su contacto hará inevitablemente que la madre participe de esta cualidad, según la creencia indígena. Este aspecto ha sido tratado bastante extensamente por Castiglioni en uno de los capítulos de su obra *Encantamiento y Magia*. Nosotros queremos citar sólo unos pocos párrafos que aclararán mejor el valor mágico-curativo de la planta en mención: "Algunas veces" —dice Castiglioni— "como ya se ha dicho, esta popularidad" —la de las plantas medicinales— "deriva de poderes terapéuticos reales, como por ejemplo, el uso de las raíces de la quina, el cual está autorizado por la medicina científica; su poder de curar las fiebres intermitentes era bien conocido en los pueblos de la América precolombina. En muchos otros casos las virtudes de estas plantas dependen de su aspecto, de la semejanza de las raíces, las flores o los frutos con ciertos aspectos de enfermedades o con cualquier órgano del cuerpo" [48]. Y un poco antes, refiriéndose a esta segunda categoría de plantas, nos dice: "La segunda categoría comprende innumerables substancias que por sí mismas, hablando objetivamente, no pueden ejercer ninguna acción eficaz en ningún sentido, tanto favorable como desfavorable, pero cuyo poder deriva, exclusiva y directamente, de las imágenes que provocan en la mente de los actores" [49].

---

[47] *Pineda Giraldo* Roberto. *Informe preliminar sobre aspectos sociales y económicos de la Guajira.*

La influencia mágica en la medicina se comprueba, por último, en la costumbre de visitar a los médicos *arbuaco* en los cuales ven magos poderosos que poseen el secreto de oraciones dirigidas a un espíritu potente, para que impregne de su esencia los remedios. Es ese aspecto el que atrae a los guajiros; no las plantas en sí mismas; es el espíritu, el demonio si así quiere llamarse, presente en las gotas "secreteadas" por el curandero *arbuaco*.

---

[48] *Castiglioni*, Op. cit., VI, 82.

[49] *Castiglioni*, Op. cit., VI, 81.

V

MAGIA Y FUNEBRIAS

El complejo ceremonial relacionado con los muertos, absorbe al indio guajiro, como a la mayoría de los pueblos primitivos, una gran parte de sus actividades, de sus maneras de actuar, de pensar y de sentir. Impotente para conocer el proceso lógico de la vida con sus fenómenos principales de nacimiento, desarrollo, crecimiento, senectud y muerte, busca una explicación que se acomode, por lo menos en apariencia, a sus creencias, a sus limitadas capacidades de conocimiento, y se aferra a las tradiciones recibidas en la herencia cultural, tradiciones todas de rico sabor subjetivo y en las que lo sobrenatural, lo puramente metafísico —aún dentro del fenómeno físico mismo—, domina el panorama intelectual y sensitivo. Si en principio atribuyó el fenómeno del nacimiento a la acción sobrenatural y lejana en el espacio, de un animal, de una planta o de otro objeto cualquiera que pasó a convertirse con el tiempo en su totem, en su antepasado mítico divinizado, más tarde sus exploraciones mentales tratan de buscar una explicación nueva, perdida ya por diferentes causas la valoración de su totem, que únicamente queda como un recuerdo borroso, trata de buscar, decimos, una explicación nueva que se acomode más a la realidad que lo circunda; por eso lo oímos afirmar, como al guajiro, que el nacimiento es debido a la unión del semen masculino con la sangre menstrual, que produce el feto. La asociación, si no es cierta, no carece tampoco de una realidad extraordinaria, toda vez que la concomitancia de los dos factores, pone de manifiesto una aparente conjugación de los mismos para realizar el complicado proceso de la fecundación y el nacimiento.

Pero en la explicación del fenómeno de la muerte, son los reinos de lo desconocido los que siguen teniendo una influencia mayor en la mentalidad de los primitivos y, para el caso que nos ocupa, en la mentalidad del guajiro en particular. Si bien es cierto que la influencia constante de misioneros, colonos, comerciantes y ganaderos, maestros y soldados, comienza a cambiar el estado de cosas, inculcando en el indio otra clase de creencias que, por lo demás, no siempre están ajustadas a la realidad, por la simple razón de que en nuestro pueblo conviven tres razas diferentes pero igualmente fanáticas en sus creencias: el negro, con su fetichismo y su fantástica mitología; el indio, también con su mitología y su sujeción a los espíritus de los muertos; y el español, fanático como el que más o renegado, igualmente como el que más, es cierto también que en su personalidad quedan todavía grabadas, con caracteres muy fuertes, sus creencias primitivas, sus tradiciones recogidas a través de milenios de años y que, lentamente, se han ido transformando a medida que el proceso evolutivo del pensamiento cumple su estupenda labor de perfeccionamiento.

La muerte no es una muerte real para el guajiro. Acostumbrado a interpretar el sueño como la separación, como la liberación del espíritu, del alma universal de la caparazón del cuerpo (Cf. *Enfermedad y Medicina*), la muerte para ellos entonces no es más que una liberación mayor y definitiva del espíritu para pasar de este mundo a otro —el mundo de los espíritus—, desconocido y fantasmagórico, pero tan real para su imaginación, como la existencia misma. Por esta misma razón, y por el temor que infunden en el primitivo los espíritus desligados de su cuerpo, capaces de tomar formas nuevas y desconocidas, capaces de trasladarse a distancia, capaces, en fin, de proezas irrealizables por el mortal, creen indispensable para su tranquilidad practicar una série de ceremonias, de ritos, de guardar una actitud determinada y constante frente a los muertos, porque ellos, por el hecho físico de la separación del alma del cuerpo, poseen potencialidades especiales que les confieren el poder de dañar a los vivos cuando su persona sea ofendida por la violación de alguna de las normas establecidas en el ceremonial de los muertos.

Porque hay que tener en cuenta que para el primitivo el muerto no es únicamente un sér sagrado —por lo menos intocable— sino que es considerado también como un enemigo potencial. Freud así lo reconoce, cuando dice: "Sabemos ya, que los muertos son poderosos soberanos; quizá nos asombre averiguar ahora, que son también considerados como enemigos" [59].

Esta dualidad que hemos expresado en el párrafo anterior, corroborada por la cita del profesor Freud, tendremos oportunidad de verla más ampliamente a medida que avancemos en este estudio y que consideremos las diferentes categorías de peligrosidad que se dan entre los espíritus de los muertos, de acuerdo con las circunstancias de su muerte o con los irrespetos que con ellos se cometan.

---

[59] *Freud. Totem y Tabú*, II, 75.

La enfermedad, como pudimos verlo en el aparte correspondiente (Cf. *Medicina y Enfermedad* y *Ciclo Vital del Piache*), no corresponde en la mentalidad del guajiro a un hecho provocado por causas naturales, sino que es la consecuencia de la acción maléfica de algún sér especial. Sobre todo de un espíritu. Y una serie de creencias, de prevenciones de tipo mágico, han sido establecidas para evitar o para conjurar la acción hostil de los mismos sobre el individuo, como pudimos también notarlo en el capítulo respectivo, *Enfermedad y Medicina*. Vimos también en lo relativo a la magia y la enfermedad, cómo determinados animales, plantas u objetos podían ser decisivos, por efecto de la contaminación o la participación en la formación y desarrollo de las enfermedades. Pero es especialmente el espíritu del muerto, ofendido y maléfico, el que ocasiona mayores desastres en el guajiro, según lo atestiguan sus creencias y sus mismos sistemas preventivos.

Podemos apoyarnos un poco en la lingüística para aclarar este concepto: La palabra que tienen los guajiros para designar la enfermedad en general, es *wanurú* y esta misma palabra es la que sirve para nombrar el espíritu de los muertos —el demonio según todos los autores, y aún los propios indígenas, por efecto de la transcuturación religiosa provocada por los padres capuchinos. Más aún: si descomponemos la palabra, nos encontramos con que ella está formada por tres partículas especiales: *wa*, *nu*, *rú*, que corresponden por separado a tres conceptos diferentes: *wa*, se deriva del pronombre personal de primera persona del plural; *wayá*, es decir, "nosotros"; *nu*, o simplemente *n*, no es más que el apócope general del pronombre personal de tercera persona del singular, *niá*, es decir, "él"; y *rú* es una partícula de relación que se deriva de *surú* o *burú* (*s* o *b*, según la zona dialectal en que se tome), y que quiere significar "dentro, dentro de, adentro". Dada la composición idiomática del dialecto guajiro, podemos, con toda certeza, hacer la traducción de la palabra *wanurú*, como sigue: "él, dentro de nosotros". El concepto lingüístico corresponde así a una realidad social: la enfermedad, *wanurú*, no es más que eso: él, el espíritu del muerto, que se ha metido dentro del individuo para causarle un mal determinado, por cualquier desacato cometido contra él, o simplemente porque es un espíritu maligno y vengativo.

La relación enfermedad-muerte-espíritu, que será objeto de un estudio especial posterior por parte nuéstra, se puede comprobar a través de la lingüística en muchos de los grupos aborígenes colombianos y aún americanos, hasta donde nos ha sido posible comprobarlo personal o bibliográficamente. Para no dar sino una pequeña muestra de esto, veamos dos citas bibliográficas que corroboran lo anteriormente dicho. Pero antes de hacerlo, tenemos que recordar un poco, para mejor comprensión, la posición del mago, hechicero, hombre-medicina o piache dentro de las comunidades aborígenes, considerado como un intermediario entre los dos mundos, o como un acaparador de los espíritus por medio de los cuales logra sus efectos mágicos. Esta aclaración es necesaria, porque muchas veces la enfermedad o la muerte, pueden confundirse idiomáticamente, también con el piache u hombre-medicina, por su condición misma.

Dice, por ejemplo, la Madre Laura, refiriéndose a los katío [51]: "Entre las muchas particularidades que ofrece el estudio de las costumbres, usos y creencias de la raza catía, descuella en primer término el jaibanismo.

"La etimología de la palabra jaibaná es así: *Jái* —achaque— *Pana*, reunión (derivado de *capaná*, manada). De modo que puede traducirse: conjunto o reunión de enfermedades. La acepción que le dan es doctor o médico" [52].

Este jaibaná a que hace referencia la Madre Laura, corresponde a lo que etnográficamente podemos denominar hombre-medicina, pues es el brujo y curandero de la tribu, según se desprende del estudio de la religiosa, brujo cuyos poderes sobrenaturales lo colocan en la cúspide de la pirámide social. Este jaibaná no es otra cosa que un individuo que ha absorbido por sí y para sí el poder de los espíritus —los muertos— y que, por lo mismo, puede desempeñar los mismos oficios de aquéllos, es decir, hacer el mal o el bien, según se le antoje. Por eso, "Cuando ataca a los indios alguna enfermedad, súbitamente, dicen que están embrujados y señalan de quién hán recibido el perjuicio. Sueñan persistentemente con un jaibaná determinado y que éste los mira con mirada torva, o que los acecha con lanzas y escopetas y de ahí toman pié para creer que el Doctor con quien sueñan es el mismo que los ha embrujado" [53]. Es, pues, en este caso el *jaibaná* (conjunto de enfermedades según la etimología), el que, aprovechando su capacidad de absorción y dominio de los espíritus, se vale de ellos para causar el mal entre los indios, y también para realizar las curaciones cuando los enfermos recurren a él en busca de remedios. Nuevamente nos encontramos con la dualidad que ya habíamos señalado para los espíritus de los muertos (amigos-enemigos) y que mostramos en el capítulo anterior *Enfermedad y Medicina*, para los espíritus en general y para los animales.

---

[51] Los *katío*, indios pertenecientes lingüística y culturalmente al grupo *chokó* de la familia lingüística *karib* (Rivet. Op. cit.), habitaron y aún habitan una gran parte del noroeste del departamento de Antioquia, en la República de Colombia.

[52] *Montoya*, Laura (Rvda. Madre) *Nociones sobre usos y costumbres de los Catíos en el departamento de Antioquia*. p. 148.

[53] It. it. p. 151.

Entre los *chibcha* colombianos de las sabanas de Cundinamarca, encontramos también una correspondencia lingüística y conceptual entre demonio y muerte. Según nuestra opinión, en el primitivo no existe, o no existió en el americano antes de la Conquista el concepto de demonio propiamente dicho, sino el de espíritu del mal que, aunque posea algunas semejanzas con el demonio de nuestra religión católica, diverge por muchos otros aspectos de aquél. Entre el primitivo americano, por todo lo que hemos podido observar, el concepto de demonio, introducido seguramente después de la Conquista por los misioneros católicos, corresponde más bien a una entidad, espiritual es cierto, y capaz de hacer el mal o el bien, pero un mal físico siempre, no un mal espiritual como lo hace el demonio según el concepto de la religión católica. Además, según nuestras observaciones, ese mismo espíritu del primitivo no es otro que el de los muertos, el de los antepasados, habitantes del "otro mundo", un mundo irreal como que no es tangible directa, o por lo menos completamente a los sentidos, pero real en el concepto, en la fe y en las creencias de los primitivos. Esta última característica de los espíritus *demoníacos* de los aborígenes americanos, confundidos con los muertos, los separa formal y conceptualmente de la idea de demonio entendida a través del catolicismo.

Volviendo a los *chibcha* de la Sabana, nos encontramos con que una de las palabras que posee su dialecto para designar al muerto es *guajaia* (respetamos la grafía del autor); y la palabra para demonio es *guaioque*. Podemos intentar la descomposición de la segunda palabra, de la siguiente manera: *guaia, que*. Esta última partícula que hemos desmembrado de la palabra, tiene el sentido de "fuerte, vigoroso". De suerte que, según la descomposición, *guaioque*, traducida como "demonio" por los diferentes tratadistas de la lengua chibcha de Cundinamarca, tendría realmente el sentido de "muerto poderoso" [54].

Muchas otras serían las citas que podrían servirnos de base para corroborar nuestra aseveración, pero como ya lo anunciamos, las reservamos para un trabajo especial. Sólo queríamos, para mejor comprensión de este estudio, esbozar nuestra teoría general. Bástenos, pues, afirmar una vez más que muerte, enfermedad, espíritu (demonio) y aún hombre-medicina, son todos conceptos que corresponden a un mismo círculo ideológico, imbuído totalmente por el contenido espiritista de la magia, relacionado con el alma de los muertos.

---

[54] Las notas lingüísticas han sido tomadas de dos obras: *El Idioma Chibcha o aborigen de Cundinamarca*, de J. Acosta Ortegón y *Gramática, Vocabulario, Catecismo i Confesionario de la lengua Chibcha...* de Ezequiel Uricoechea.

* * *

Podemos decir que en la Guajira existen dentro de los espíritus de los muertos, categorías determinadas por su capacidad para el mal: los espíritus en general son inofensivos, mientras no se violen las normas establecidas respecto a ellos, como el cumplimiento del ceremonial *post-mortem*, la no invocación de su nombre, etc.; pero cuando el espíritu es el de un suicida, entonces su categoría crece como autor del mal, pues por el hecho de haber violado el orden social establecido, por el suicidio mismo, se coloca automáticamente al margen de la comunidad, es un excecrado social, aún en el mundo de los muertos, y su espíritu no vaga como el de los demás, sino boca-abajo y a ras de tierra; por lo mismo, es un enemigo de la comunidad.

Cuenta la leyenda guajira relacionada con el cerro de *katétamána*, que en tiempos muy antiguos había una *majayura* (señorita), que tuvo relaciones sexuales con su padre, y resultó embarazada. Al verse en tal estado —sigue la leyenda— sintió tánta vergüenza que quiso borrar su pecado social ahorcándose. En efecto, lo hizo. *Mareiwa*, el dios de los guajiros, le dijo entonces que como castigo a la falta cometida, la convertiría en un cerro. Por eso, dicen los indios, el cerro de *katétamána* tiene la forma de una mujer ahorcada. Desde entonces —concluye la narración—, los indios se ahorcan frecuentemente, por cualquier contrariedad que les suceda.

El suicidio se realiza, según puede apreciarse por la leyenda que acabamos de transcribir, cuando el individuo no puede llevar a efecto algún hecho que choca contra las pautas culturales establecidas dentro de su círculo familiar o de la sociedad en general. Y como el castigo por la violación ya no puede recibirlo en vida, se cumple entonces después de muerto. Es su espíritu el que siente y vive las consecuencias del pecado social cometido. Por eso existe la creencia generalizada, y a la cual ya aludimos, de que el alma del suicida vaga siempre boca-abajo y a ras de tierra por el mundo de los muertos.

Pero si el castigo contra el suicidio no pudo realizarse en vida sobre el individuo mismo, sí se efectúa en los objetos que sirvieron de agentes principales para llevar a cabo su fatal determinación. Como la forma de suicidio que se conoce en la Guajira es casi exclusivamente el ahorcamiento, entonces se procede a quemar el palo en que se colgó el individuo y el lazo que le sirvió de cuerda, porque, según dicen ellos, estos fueron los culpables directos de su muerte.

Respecto al *castigo* cumplido en los objetos, para nosotros inanimados, que sirven para el cumplimiento del suicidio, se pueden hacer varias sugerencias: por una parte, podría pensarse en el "cobro de sangre", ley consuetudinaria establecida en esta comunidad y por medio de la cual, cualquier derramamiento de sangre que se provoque en una persona, voluntaria o involuntariamente, directa o indirectamente, debe ser pagado de acuerdo con el avalúo que establecen los llamados "componedores" o "palabras", que no son otra cosa que unos intermediarios que nombran los grupos familiares afectados, para arreglar el asunto pacíficamente. Este pago es considerable cuando el derramamiento de sangre culmina con la muerte del individuo. Si el asesino se niega a cubrir la suma convenida (en ganado, collares, piedras preciosas, etc.), entonces los miembros del grupo familiar del muerto toman la venganza en su persona y le dan muerte. Todo esto culmina, como es natural, en guerra a muerte o *putchi* entre los grupos familiares extensos, cosa que por lo demás es muy frecuente en la Guajira. Así, pues, como a estos objetos —el palo y la cuerda— no se les puede exigir un "cobro de sangre", se les castiga, en cambio, con la destrucción por el fuego. La hipótesis se reforzará si recordamos que para el indio guajiro, como para la mayor parte de los primitivos, los objetos —que para nosotros no tienen vida animada—, son susceptibles de ejercer influencias maléficas o benéficas sobre el individuo (Cf. *Enfermedad y Medicina* y *Amuletos, Fetiches, Talismanes*), pues están dotados de un espíritu, de una especie de *mana* o fuerza inmaterial que todo lo cubre y lo anima.

Otra sugerencia que podría hacerse respecto a la destrucción de los objetos del suicidio es la siguiente: como estos objetos estuvieron en contacto directo con el muerto, y sobre todo con un muerto tan peligroso como es el suicida, es necesario destruírlos para que la contaminación no se transmita a las personas que por cualquier circunstancia se acerquen a ellos y los toquen.

La maldad del espíritu suicida, en todo caso, se ve reafirmada por otra creencia del guajiro, cual es la de que no debe atreverse a pasar de noche por el sitio en donde algún indio se haya ahorcado, pues su espíritu vaga constantemente alrededor de este sitio y, como es maligno, seguramente lo perseguirá y correrá detrás de él a manera de gran llama o bajo cualquiera otra forma.

A medida que vamos viendo los datos relacionados con la participación de los muertos en la vida de la comunidad guajira, daremos los relacionados con los espíritus de los suicidas, para obtener así mayor objetividad en nuestras afirmaciones.

Presencia y vida de los muertos.—El espíritu del muerto, conocido generalmente como *wanurú* y algunas otras veces como *yorujá*, vaga por el mundo al separarse de su cuerpo. Y aunque ya no tiene ninguna relación tangente con las cosas terrenales, es, sin embargo, peligroso. Generalmente va a refugiarse en los lugares apartados y solitarios, como en algunos cementerios, en las grietas que forman las rocas erosionadas por el mar en el Cabo de la Vela, o en las soledades del bosque *Emejuy*. Pero parece, además, que fuera de estos sitios donde moran los espíritus de los muertos, haya uno especial, no determinado, bastante lejos de la Guajira, pues hay la costumbre de que cuando muere una mujer, antes de amortajarla para echarla en la caja mortuoria y entregar sus despojos a la tierra, le cubren el rostro con *paipai* (pintura para la cara). La explicación es que ella va de viaje, un viaje muy largo, y los soles que debe soportar son muy fuertes para el rostro. Por eso, según la costumbre guajira, deben tratar de protegerle la piel del rostro contra la acción solar, con la pintura facial. Además, porque va de visita y es requisito indispensable pintarse la cara para visitar a los amigos y parientes [33].

Otra prueba más clara y convincente de la realidad de los muertos como seres que van a otra vida, hasta cierto punto material, la presentan los siguientes hechos: al morir una persona, suelen colocarle al momento del entierro, al costado, un poco de chicha dentro de un calabazo; también le echan carne y ron, como alimentos indispensables para la jornada que tiene que recorrer. Después de enterrada, se coloca sobre su tumba uno de los objetos de propiedad personal y que hubiera sido utilizado por esa persona para la satisfacción de sus necesidades primordiales. Estos objetos pueden ser: un vaso de noche (influencia de la transculturación con elementos civilizados), si es un indio rico; el jarro donde tomaba las bebidas o el plato donde acostumbraba comer. A las mujeres, fuera de estos objetos, se les coloca uno especial que apreciaran mucho en vida y con el cual trabajaban, por ejemplo el huso de hilar. Además, después de enterrado el cuerpo del difunto, encienden fogatas durante varias noches para que el espíritu encuentre el camino que ha de hacer en su recorrido a la otra vida, y no sufra el perjuicio de equivocarse, porque ello se traduciría en molestias para sus familiares.

---

[33] La india guajira, cada vez que ha de exponerse a los rayos solares, acostumbra protegerse la cara con una mezcla del polvo *paipai* (color ciena oscuro) o polvo de achiote, mezclado con cebo o grasa animal de cualquier clase, pues así evita las quemaduras que podría producirle el fuerte sol del desierto.

Por otra parte, cuando el indio guajiro que ha emigrado de su tierra por diversas circunstancias, especialmente en las épocas de los grandes veranos cuando la escasez se hace sentir de manera alarmante, y se siente enfermo en tierra extraña, toda su preocupación se concentra en la necesidad de regresar a su patria lo más pronto posible, para morir en ella y ser enterrado en el cementerio donde reposan los restos de los antepasados de su grupo familiar. Esta preocupación que podría interpretarse románticamente como un acto sentimental, como una simple manifestación de saudade, tiene otra explicación más sociológica y consciente, relacionada con la vida de ultratumba, pues el guajiro, cualquiera que sea su condición social o familiar, está convencido de ella y de que después de su muerte tendrá que recorrer un largo trayecto para llegar a la morada de los espíritus, trayecto que se haría difícil y hasta imposible si tuviera que partir de otro sitio que no fuera el especial del cementerio de su grupo; y, sobre todo, teme que no se cumplan con sus despojos mortales todas las ceremonias requeridas y ya anotadas en parte, ceremonias indispensables para el buen éxito de su recorrido *post-mortem*.

Estos hechos nos indican la presencia actuante, la continuidad de vida de los individuos después de su muerte física, en forma de espíritu. Y es precisamente esta creencia en la vida de ultratumba, la que moldea, dirige y controla las actuaciones de la vida del guajiro en múltiples circunstancias, como ya lo anotamos anteriormente. Para corroborarlo, destaquemos algunos de estos comportamientos que se refieren directamente al espíritu de los muertos.

Retorno de los muertos.—En uno de los relatos recogidos por nosotros en la expedición a la Guajira y cuya narración fue hecha por la misma informadora que nos suministró los datos acerca del sacrificio de niños para la flecha mágica, cuenta ella cómo cuando era pequeña salió una mañana en compañía de su hermanita, también pequeña como ella, a buscar unos burros que se habían perdido. Buscaron todo el día sin hallarlos y decidieron tomar el camino de regreso a la casa. Era ya tarde cuando las niñas se dirigían al hogar, del cual se habían alejado bastante. Cuando el sol ya comenzaba a ocultarse, en un pequeño arroyo, bordeado de bosque, vieron a su abuela que había muerto hacía ya algún tiempo. Según el relato, la anciana estaba bañándose y se encontraba acompañada de un niño. Las niñas, para comprobar si era realmente su abuela muerta, le preguntaron algunas cosas y ella no les contestó, señal evidente de que era su espíritu el que había recobrado su forma carnal. (Se puede desprender de esta parte del relato una característica de los espíritus de los muertos, y es su incapacidad para comunicarse directamente con los vivos, a través del idioma; estas comunicaciones sólo se logran en los sueños del indio, cuando su espíritu, también desligado de su cuerpo, puede disfrutar de su calidad de tal). Las niñas regresaron a su casa y preguntaron por qué habían visto a su abuela si ella ya había muerto. La respuesta que obtuvieron fue la siguiente: Es que los muertos en la casa, van a aumentar.

En este relato podemos apreciar tres hechos bastante claros en relación con los muertos: 1º Que ellos pueden tomar la forma corporal que tuvieron en vida; 2º Que su presencia en esta forma es presagio de desgracia, pues anuncia la muerte de alguno de los miembros de la familia, especialmente de los más allegados; 3º Como ya lo anotamos, su incapacidad de comunicarse por medio de la palabra con los vivos.

La ciega creencia que tienen los guajiros en la aparición del muerto bajo su forma corporal, se debe, según las investigaciones que pudimos realizar en parte, a un fenómeno psicológico: Se observa muy claramente en la Guajira y los indígenas así lo reconocen, que la gente no quiere mirar la cara del difunto. Esto se debe a que el dicho rostro se graba muy fuertemente en la memoria, hasta el punto de que, cuando el individuo que lo ha observado va solo por un camino y de noche, o cuando ya está oscureciendo, o cuando se encuentra solo en su habitación por la noche, preocupado, al abrir los ojos, ve claramente al muerto, en la forma que tuvo en vida. Creemos entonces que lo que sucede en este caso es que el individuo se obsesiona, se impresiona con la cara descompuesta del muerto que, como ya lo dijimos, queda por ese mismo hecho bien grabada en la memoria. Esta observación que hacemos no es exclusiva para los indios guajiros, o para los primitivos. Es también muy común en las gentes del pueblo de casi todas las regiones de Colombia que hemos visitado. El fenómeno psíquico de la obsesión, y luégo la reconstrucción casi perfecta de la imagen grabada en la memoria, es lugar común entre ellas. Pero si a esto agregamos en el guajiro, el conjunto de creencias relacionadas con los muertos, el temor a la aparición de los espíritus, que siempre es presagio de mal agüero (muerte, enfermedad, desgracias en general), nos explicamos así cómo el individuo obsesionado reconstruye, bajo el impulso de los nervios, la imagen recogida anteriormente y le da cuerpo, por así decirlo, en su imaginación. El efecto del miedo se traduce entonces en la visión real de la imagen del individuo muerto, y la persona es incapaz de distinguir entre lo meramente ficticio, lo imaginativo y lo real. Para él, la imagen reconstruida tan fielmente en la imaginación, es tan real como la imagen viviente del difunto. Entonces la explicación para el fenómeno, según su mentalidad, es la de que el muerto se le ha aparecido por una circunstancia cualquiera.

Este hecho se complica además con la creencia de que toda persona muerta "desanda sus pasos" o "deshace sus pasos"; es decir, que recorre nuevamente todo el trayecto que hizo en vida; vuelve a los sitios donde estuvo en ocasiones diversas; por eso es por lo que se *siente* muchas veces. El individuo vive la presencia del espíritu del muerto aunque no lo vea, en muchas ocasiones. Esta creencia guajira se encuentra también muy difundida en todo el folklore colombiano. El fenómeno que conoce el pueblo como "deshacer los pasos", corresponde exactamente a la versión guajira que acabamos de transcribir. Por supuesto, que según rezan las leyendas populares, el muerto "deshace sus pasos" cuando está en agonía o pocos días o momentos antes de morir. Sentir ruidos extraños, sin explicación lógica aparente, ver sombras, etc., es para el pueblo señal evidente de que alguno de sus familiares o allegados, o simplemente una persona que antes habitara esos lugares, está en agonía o va a morir de un momento a otro. Por lo mismo, se evita transitar solo por determinados lugares cuando se sabe que una persona que haya vivido allí, se encuentra en estado agónico.

Grados de peligrosidad en los espíritus.—El asesino guajiro sufre doble castigo: primero, el cobro de sangre que le presentan los familiares del muerto, que se traduce en muerte si no se paga lo convenido; y, segundo, la presencia constante del espíritu del muerto que no lo abandona jamás. Por esta razón, el asesino no puede penetrar a las casas donde haya niños pequeños, porque el espíritu del muerto, que le sigue, se sube encima de ellos, los aprieta y los hace llorar. Si los niños están enfermos, la presencia del asesino es más peligrosa porque el espíritu les ocasiona la muerte rápidamente. Si están sanos, lo general es que se enfermen.

La muerte de un semejante se convierte en el guajiro en tremenda obsesión: el asesino está convencido de que el espíritu del muerto le sigue a todas partes; cuando enferma, sufre pesadillas y sueña, posiblemente en el delirio de la fiebre, que el espíritu se le trepa y le aprieta dolorosamente el pecho, lo persigue insistentemente, lo que provoca una crisis grave en la enfermedad. El espíritu, pues, aprovecha el estado de debilidad del asesino para agravar su mal. Una de las consecuencias sociales más importantes de este hecho, debido a la obsesión de la presencia del espíritu del muerto, es la auto-confesión, toda vez que un asesino que ha logrado conservar el secreto de la muerte de otro, y por lo tanto ha escapado del cobro de sangre, pierde su serenidad durante la enfermedad y refiere lo ocurrido. En el delirio de la fiebre, presa de la angustia ocasionada por el supuesto peso del espíritu del muerto sobre su pecho, detalla todos los pormenores de su crimen. La confesión, según su creencia, puede traer algún alivio, ya que implica, en cierto modo, la venganza del muerto, y por tanto devuelve tranquilidad al ofensor, y descanso al espíritu ofendido.

Los espíritus de los muertos por violencia caen, si así podemos decirlo, dentro de una categoría de más alta peligrosidad que los que fenecen por causas naturales. Representan, digámoslo, un punto intermedio entre los espíritus de éstos y los de los suicidas. Hasta tal punto es esto cierto, que la casa en donde se ha dado muerte a algún indígena se deshabita inmediatamente porque su espíritu vivirá en aquel sitio y no se alejará de él sino para atormentar a su asesino. El indio guajiro no querrá jamás pasar por allí en el lapso de tiempo comprendido entre la puesta del sol y la llegada de la aurora, porque está convencido de que en tal sitio se repite continuamente toda la escena de tragedia de la muerte: se oyen de nuevo los insultos, los disparos o flechazos, los suspiros y quejidos de agonía, tal como se oyeron el día de la muerte. Y a fuer de eso, el espíritu se aparece en la forma de una llama que persigue al que está cerca de la casa; también puede aparecer bajo la forma de un animal cualquiera, un pájaro por ejemplo.

Pero el más alto grado de peligrosidad lo presentan los espíritus de los indios asesinados, frente a su asesino. Es un espíritu herido y vengativo, hasta tal punto, que la familia del asesino, después de haber llenado las formalidades relativas al arreglo o convenio con la familia del muerto, le impone a éste una especie de castigo, un ritmo de vida totalmente diferente al que llevaba normalmente y que puede interpretarse de dos maneras: a) Como rito de purificación; b) Como cambio de personalidad, para evitar la presencia mortificante del espíritu frente al asesino. A nos-

9

otros nos parece más clara y aceptable la segunda, ya que desconocemos otros ritos de purificación en la Guajira, que puedan dar pié para pensar en ello.

El homicida arrepentido, según la ficha recogida por nuestro colega y compañero de expedición, licenciado Milcíades Chaves Ch., se castiga por su propia voluntad y también por determinación de su familia, con normas que le dan sus tíos y tías. El se somete voluntariamente a ellas para no volver a incurrir en este mismo delito que ha constituído su ruina y la de sus familiares, que también quedan expuestos a ser víctimas de la retaliación de los familiares del muerto, en venganza del asesinato. Ese castigo se ejecuta de la manera siguiente:

1° El homicida debe pasar oculto durante cinco o seis días en medio de la selva o en alguna montaña lejana;

2° No debe tomar alimento sólido. Sólo se le permite tomar bebidas calientes o mazamorra (chicha de maíz) muy clara, y agua;

3° No debe tratar a ninguna persona, y ha de estar alerta en todo momento, con el rifle en la mano, dispuesto a defenderse de los enemigos;

4° Debe disfrazarse: recortarse el cabello, usar unas fajas y harapos especiales, y llevar su manta —de color negro—. (Esta manta es una tan pequeña y corta, que apenas sí alcanza a cubrirle la parte superior del cuerpo);

5° En el monte debe dormir sobre el suelo por la noche. Y, sobre todo, no debe acostarse boca-arriba porque el alma de la víctima se le treparía y le presionaría el pecho hasta provocarle la muerte por asfixia. Sólo por unos pocos momentos puede regresar a su casa para descansar en el chinchorro. Pero éste ha de ser de tal naturaleza pequeño, que no pueda acomodarse perfectamente en él, y por la misma incomodidad no pueda quedarse dormido;

6° Debe, pues, comer y dormir muy poco y estar siempre alerta, teniendo por compañía únicamente un perro que sienta y le anuncie la presencia del peligro;

7° Debe abstenerse de todo negocio y renunciar a sus amistades por algunos años, y rehuir las reuniones, sobre todo las que tienen el carácter de fiesta o de parranda; y,

8° En caso de que no se lleve a efecto ningún convenio entre los dos grupos familiares —el del asesino y el del muerto— aquél —el asesino— debe desterrarse por propia y espontánea voluntad a tierras lejanas.

Si el homicida no cumple con todos los requisitos indicados, puede estar seguro de que el espíritu de su víctima lo entregará indefenso en manos de sus enemigos, quienes lo harían perecer inmediatamente, para satisfacer su venganza.

Podemos ver claramente desprendidas de estos hechos, dos cosas esenciales: a) Que el matador se coloca, automáticamente, por el crimen social cometido, en la calidad de un execrado, de un impuro, o mejor, de un contaminado peligroso. Por lo mismo, es un individuo que debe ser alejado un poco de la comunidad; b) La familia del homicida, a la vez que le proporciona las bases para su alejamiento, cumpliendo con una de sus funciones principales: la ayuda mutua entre sus miembros, vela porque el *asocial* no sea presa fácil del espíritu de su víctima. Porque el alejamiento de los sitios habituales de vida, de sus personas conocidas —aún de sus mismos parientes, y sobre todo de ellos—; el disfraz por el recorte del cabello y la utilización de determinadas prendas de vestir; el evitar dormir en el chinchorro; el esquivar que la cara le sea vista (dormir boca abajo); la abstención en sus amistades, en sus negocios y en general en las reuniones sociales; y, en último caso, como recurso postrero, el alejamiento espacial de su clan, nos están demostrando con una evidencia palpable que lo que el victimario trata de hacer —consciente o inconscientemente— es efectuar un cambio de personalidad total; casi que diríamos que trata de convertirse en otra persona hipotética, desconocida sobre todo para el espíritu de la persona que ha ultimado, para evitar que sea reconocida por él, y que sacie en su cuerpo la venganza.

La demostración más palpable de que el cambio de personalidad se hace con relación al muerto es el hecho de que sólo cuando no se puede llegar a un acuerdo entre los dos grupos familiares —el del asesino y el del muerto— aquél debe huir a tierras lejanas para evitar así que se cumpla en él la venganza de sus enemigos. Tenemos, pues, aquí, la repetición, diferente en la forma, pero la misma en esencia, del disfraz para evitar la presencia de los espíritus, que practican los *Witoto*, tanto en el padre como en la madre y el niño, con el objeto de defender al último de la acción maléfica de los espíritus. (Cf. *Enfermedad y Medicina*).

Presencia de los muertos en los sueños.—La presencia de los muertos puede efectuarse también por intermedio de los sueños. Y es entonces tan real, tan viva, como la aparición durante el día o durante la noche bajo la forma corporal o en diversas formas, frente a los indígenas, como lo hemos venido viendo a través de este capítulo. Por eso, cuando el indio sueña con uno de sus familiares muertos, en cualquier ocasión, cree que es que éste está pasando necesidades en su mundo y que requiere la ayuda especial de sus parientes. Reúnese entonces a los familiares más cercanos del muerto, se dirigen todos, lo más pronto posible, a la tumba de la persona soñada y le llevan un poco de comida. Después de un rato de lamentaciones sobre la tumba, desenvuelven el fiambre llevado expresamente para la ocasión y se sientan sobre la tumba dispuestos a comer, diciendo al iniciar la comida: Vén, entonces, comámos juntos. Y, para evitar esta presencia de los espíritus a través de los sueños, es costumbre generalizada realizar viajes a la tumba del muerto en épocas de luna clara, por la noche, y en la fecha anual de su muerte.

La explicación de la presencia del espíritu en el sueño, se puede hallar muy claramente expuesta en las palabras que citamos del doctor Born, y según las cuales "...de las experiencias del mundo de los sueños surgió la creencia en el alma como explicación clara de la conciencia del "yo", que se opone al destino de la muerte". Según esto, la comunicación en el sueño se establece entre dos espíritus, entre dos almas, como dice el doctor Born: la del muerto, libre ya definitivamente de su envoltura humana, y la del vivo, libre momentáneamente de su cuerpo por efectos del sueño.

Funebria y Niños.—Cuando muere el primogénito de un matrimonio guajiro, antes de nacer los demás hijos, lo colocan en una urna con la cabeza para abajo, y luégo lo tapan con el pedazo de otra olla de barro, nueva, generalmente con el asiento. Lo entierran en el monte al pié de un árbol especial que se llama en guajiro *kurawá* (dentro de nosotros, según la etimología), con el fin de que no se sigan muriendo los otros niños que nazcan. Ninguna ceremonia especial acompaña el entierro del niño, que debe ser realizado por un tío materno, ya que ni el padre ni la madre pueden presenciarlo, porque si lo hacen se les seguirán muriendo los demás hijos, a medida que vayan naciendo.

Muerto el primogénito y cumplidas las labores del entierro, la madre sufre el siguiente proceso: la cuelgan en un chinchorro por espacio de tres días, en una pieza cerrada (es, realmente, una pequeña casa fabricada especialmente para el efecto). A los tres días la descuelgan del chinchorro, pero tiene que permanecer encerrada por espacio de cinco meses (cinco meses lunares) y se le prohibe que el marido vaya a visitarla, con el fin de evitar el contacto sexual. Después de este encierro puede entonces regresar el marido y continuar su vida marital normalmente. Durante el tiempo en que está en la hamaca no puede la madre recibir ninguna comida sino una medicina que se llama *bewaʃi* y que sirve para engordar. Esta medicina es una mezcla de raíces que se raspa, se disuelve en agua fría y después de colado se bebe la mezcla. Esta medicina la recibe de manos de su madre, que es la que realiza las funciones de enfermera.

Es decir, que la madre, por efecto de la muerte del primogénito, tiene que repetir todo el ciclo del encierro de iniciación de las jóvenes, como cuando llegó a la pubertad. Las características son las mismas: encierro, toma de la medicina para engordar, alejamiento sexual del hombre y en general todo contacto o relación con él, etc.

Si el próximo niño, a pesar de estas precauciones, muere también, ya no se sigue el ciclo anterior, sino que es enterrado con todas las ceremonias del caso. Se realiza una fiesta para su enterramiento. Se hace un velorio con la consabida repartición de bebida y de carne de animales sacrificados que suministran para el caso los abuelos paternos y maternos. La madre sufre un nuevo tratamiento especial, pero sin soportar las consecuencias del encierro.

En estas prácticas mágicas podemos observar los siguientes hechos: 1° El enterramiento del primogénito boca-abajo en una urna funeraria, evita que los demás niños posibles por nacer mueran también como él. Si se le entierra con la cabeza hacia arriba, los demás hijos morirán indefectiblemente. El espíritu del niño es, pues, como los de los demás muertos adultos, un espíritu capaz de hacer el mal, pero su influencia se puede contrarrestar fácilmente al variar la posición normal de la cabeza en el momento del entierro; 2° Hay allí la intervención de un árbol especial, el *hererá*, intervención que desconocemos hasta el momento, pero que presupone la presencia de ciertas propiedades mágicas del mismo, pues es debajo de este árbol, y no de ninguno otro, donde debe ser enterrado el cuerpo del primogénito muerto; 3° La presencia del padre o de la madre en el momento del entierro, puede ocasionar la muerte de los futuros hijos, lo que corrobora lo anteriormente dicho de que el espíritu del muerto, aún el del niño recién nacido, deja sentir, con la muerte, sus influencias en la generación, como lo hemos visto en otros casos. (Cf. *Magia y Sacrificio*, y *Enfermedad y Medicina*); 4° La madre debe *sufrir o revivir* el ceremonial del rito de iniciación, pues éste, que también está directamente emparentado con la magia, presupone la preparación de la mujer para su vida como tal. Si hacemos la abstracción, podemos suponer o reproducir el proceso mental del indígena en este caso: si el rito de iniciación tiene como fin especial la preparación de la mujer para sus funciones en sociedad y en familia, y si a pesar de él, el primogénito —que implica una de sus funciones principales: la generación— muere, es que el dicho rito no revistió toda la solemnidad, no cumplió todos y cada uno de sus partes fundamentales y es necesario repetirlo. La madre del primogénito muerto se coloca, pues, en la condición de adolescente.

* * *

Dijimos en uno de los apartes correspondientes al capítulo *Magia y Enfermedad*, que el niño, también para los primitivos, es un ser hasta cierto punto indefenso y que, por lo mismo, necesita mayor protección que el adulto, pues los males, debido a sus pocas capacidades defensivas, pueden tomar posesión fácilmente de su cuerpo. Hacíamos referencia en ese aparte a la acción maléfica de ciertos animales, y también, a la influencia de los muertos, a la contaminación de los muertos mejor, en la generación y en los niños pequeños. Y ahora, volvemos a hacerlo especialmente con referencia a este último aspecto. Vimos también, cómo los efectos dañinos de los animales se concentraban especialmente en las criaturas no-natas, por imprudencia de las madres embarazadas o de sus maridos, y esto se repite, igualmente, en el aspecto de la funebria:

Cuando la fosa destinada a algún muerto está abierta, los niños pequeños que concurren al entierro, familiares del muerto, deben ir desfilando por sobre ella, con el objeto de que la muerte se retarde y no los lleve pues muy jóvenes.

Al hablar del sacrificio (Cf. Cap. III), y también al hablar de la medicina entre los indios guajiros, desde su aspecto mágico, citamos la creencia generalizada en la Guajira, que se conoce también como aspecto folklórico en varias regiones de Colombia, entre ellas Santander y Nariño, de que si durante el embarazo el padre o la madre de la criatura por nacer, han presenciado la sacada de unos restos, el niño nace enfermizo: sufre de diarrea, sudores nocturnos, palidez y pérdida del peso. El carácter de cosa tocada por la muerte que tienen los restos, se contagia, contamina por así decirlo a la madre de la criatura, que por su debilidad es incapaz de presentar resistencia a la influencia. Si se considera en este caso el aspecto folklórico, la explicación que se da —como ya tal vez lo anotamos— es que el frío de la muerte se ha contagiado al niño a través de la presencia de la madre o del padre frente a los restos. La explicación en el caso de la Guajira nos parece un poco más compleja, como tuvimos oportunidad de manifestarlo en líneas anteriores, aunque los procesos curativos tienden en realidad a extraer el frío de la muerte del cuerpo del niño después que ha nacido. Porque el sistema de curación infalible para ellos es el de "enterrar" al niño en las vísceras aún calientes del animal sacrificado durante el velorio y sólo cuando no haya dicha posibilidad recurrir al sustituto del hueso, ya mencionado también o al de enterrarlo en la arena caliente y cubrirlo hasta la base de la cabeza. Hay, pues, una decidida intervención mágica cuya acción determinada desconocemos, por parte del animal sacrificado que, como lo dijimos, participa del carácter contaminante de su dueño muerto.

Otras creencias que confirman lo dicho, son las siguientes: El marido de una mujer en estado grávido, no debe por ningún motivo cavar una sepultura o ayudar en la construcción de una bóveda para el entierro primario o secundario, porque el parto de su mujer no será normal: se prolongará, con peligro para la madre y para el niño.

Tampoco la futura madre debe presenciar la entrada de un ataúd en la bóveda, porque el fenómeno anterior se repetirá: tendrá un mal parto, por retardo en el nacimiento y por dolencias.

Una persona que ha tocado a un muerto, cuya muerte no ha sido natural, no puede acercarse donde haya un enfermo porque éste morirá rápidamente; tampoco pueden hacerlo los que han participado en la ceremonia de exhumación, y en general en las ceremonias que acarrea el entierro secundario, ni tampoco acercarse a donde haya niños pequeños, porque éstos, automáticamente, según la creencia, empiezan a llorar y a retorcerse, presas de alguna enfermedad.

En términos generales: el individuo que se acerca a un muerto, que lo toca, o participa en las diferentes ceremonias directas, relacionadas con el mismo, queda contaminado. Pero no sufre en carne propia las consecuencias de tal contaminación, a no ser las mujeres embarazadas, sino que representa el papel de agente transmisor. Es un intermediario, si así podemos llamarlo, entre el espíritu y los niños, los enfermos o las mujeres embarazadas, que son los tres preferidos por el espíritu de los muertos para sus contaminaciones maléficas. En los tres casos se comprueba la debilidad del contaminado: el enfermo, el niño dentro del útero, incapaz de defenderse, y el recién nacido, incapacitado también para defenderse del espíritu, como lo manifiesta frente a los demás miembros de la comunidad, es decir, frente a los adultos, de los cuales depende para su subsistencia y en general para todos los aspectos de su vida.

La relación espíritu-enfermedad-muerte, que hemos anotado en los apartes anteriores, queda corroborada con esta categoría de seres expuestos a la influencia dañina de los espíritus, casi con el mismo sentido con que se mira la enfermedad en la ciencia: a mayor debilidad, mayores posibilidades de contaminación por gérmenes patógenos. En pocas palabras:

que la mortalidad se presenta más frecuentemente entre los niños y los ancianos, que entre los adultos. Sólo que los gérmenes patógenos, o las causas diversas de enfermedad entre los guajiros, quedan reducidas, por causa de su mentalidad, y en la mayoría de los casos, a uno solo: el *wanurú*, espíritu de la enfermedad y de la muerte.

VI

CONTRAS MAGICAS

(Fetiches, Amuletos, Talismanes).

Como estos tres términos, fetiche, amuleto, talismán, se prestan generalmente a confusión, queremos dejar aclarado el sentido de cada uno de ellos para poder entrar en materia.

Amuleto, "indica un objeto que posee la cualidad mágica y pasiva de defender al portador, de las influencias malignas..." [56].

Fetiche, que se deriva del portugués feitiço; corresponde a la voz latina "facticius" (hecho con las manos) y en un principio se usó como denominación de los amuletos cristianos, siendo empleada en el siglo XV por los navegantes para designar las maderas y piedras primitivamente talladas que eran adoradas como portadoras de fuerzas mágicas por los negros del Africa Occidental... El fetiche... *es un hechizo eficaz, cuya supuesta acción es encauzada por el deseo de su poseedor*" [57]. Pero esta definición, según nuestro criterio, quedaría incompleta si no agregáramos que el fetichismo implica un culto especial, una veneración por parte de su poseedor. El fetiche viene a ser casi la representación material de una divinidad protectora y personal.

El Talismán, por su parte, "ejerce una influencia mágica activa, dado que puede proporcionar fortuna o éxito al que lo lleva" [58]. La diferencia entre los dos últimos, que aparentemente podrían prestarse a confusión, es la siguiente: el fetiche es una pieza mágica que está a disposición de su propietario para lograr con ella su propio bien o el mal de los demás. En cambio, el talismán, es independiente de la voluntad de su dueño. Su función consiste, simplemente, en proporcionarle "fortuna o éxito".

---

[56] *Castiglioni,* Op. cit., VI, 87.

[57] *Born,* Op. cit., 2-3.

[58] *Castiglioni,* Op. cit., VI, 87.

[p. 90 blank]

[p. 91]

Hecha esta aclaración, pasemos adelante en nuestro estudio sobre la vida mágica de los indios guajiros:

Bajo el nombre general de *cóntras*, se conocen en la Guajira y en la mayor parte del territorio colombiano, los objetos mágicos que pueden incluírse dentro de las tres categorías que anotamos anteriormente. Porque ésto no es privativo de un determinado grupo racial, sino que pertenece al pueblo, entendido éste en el sentido más amplio. Las *cóntras* son tan apreciadas por un indio, como por un negro, un mestizo, un blanco. . . y, por lo mismo, su mercado cubre casi todas las esferas sociales y espaciales de Colombia.

Pero lo más interesante como fenómeno social es la simbiosis que se ha realizado: lo negro, lo español y lo indio se encuentran tan estrechamente ligados, tan perfectamente amalgamados, que ya resulta poco menos que imposible, determinar el origen de las distintas influencias en muchos de los aspectos de la magia y de la hechicería populares; saber exactamente lo que constituye el fondo africano, o el amerindio o el peninsular. Todos estos elementos etnográficos, que en un momento histórico determinado constituyeron parte integrante y esencial del corpus cultural de las diferentes comunidades, se convirtieron, gracias al mestizaje racial y cultural, en elementos folklóricos de los nuevos pueblos que se formaron como resultado del cruce.

Hasta tal punto llega a ser cierto lo anterior, que aún en comunidades indígenas bastante homogéneas antropológicamente, como la Guajira, resulta difícil saber cuáles creencias, cuáles prácticas mágicas o de hechizo son autóctonas y cuáles son transculturaciones debidas al contacto con los mestizos circunvecinos que, dada la circunstancia que ya hemos anotado, de ser en su mayoría mulatos, tienen un acopio considerable de este tipo de creencias y de prácticas heredades especialmente de sus antepasados negros.

Siéndonos imposible totalmente hacer un balance del origen de todas y cada una de las creencias autóctonas guajiras, tendremos que limitarnos a mostrar las correspondencias que ellas tienen en el conjunto folklórico colombiano. Claro está que estas correspondencias no indicarán siempre una transculturación, sino semejanzas debidas a la influencia de otros grupos indígenas desaparecidos que vivieron en el territorio colombiano, o creencias exactas, llegadas de otros continentes que sólo podrían explicarse por un proceso evolutivo general de la mentalidad humana.

Características de las cóntras.—1. Algunas cóntras pueden ser prestadas a otra persona por su propietario, simpre que ambos —propietario y prestamista— sean del mismo sexo, para ser utilizadas por la segunda para alcanzar sus virtudes.

2. Para emplearlas, el individuo debe someterse durante el período de acción, a una dieta especial muy estricta. La infracción de una cualquiera de sus normas, inutilizaría el efecto y acarrearía graves perjuicios en la salud, cuando no resultados contrarios a los que se buscan y desean. La manera de llevar a efecto esta dieta, se encuentra descrita en el aparte siguiente, *Aplicación y Efectos*.

3. Es suficiente que un extraño vea la *cóntra* que posee una persona determinada, para que todo su poder mágico pase a él. Por lo mismo, es requisito indispensable tenerla cuidadosamente guardada, ajena a las miradas de los demás, y andar prevenido contra esta clase de violaciones.

4. Es muy difícil conseguir una *cóntra* verdadera, puesto que quienes las venden son unas ancianas guajiras muy entendidas en estas artes. Ocurre con mucha frecuencia que muchas mujeres inescrupulosas se dedican al comercio de las *cóntras*, las que generalmente carecen de algún valor mágico y resultan una verdadera estafa. Estas mujeres acostumbran envolver cualquier cosa en una bolsita de lana que da la apariencia de una buena *cóntra*, y la venden como verdadera.

5. Una *cóntra* de amor vale alrededor de trescientos pesos colombianos, y el solo préstamo por pocos días a un amigo, para que éste alcance los efectos buscados, se cobra. Este préstamo adquiere un valor aproximado de cien pesos colombianos.

6. Fuera de las *cóntras* de amor, estrictamente guajiras, existen las que venden las llamadas *gochas*, mujeres que abundan en Maracaibo y en el Zulia. Desgraciadamente no pudimos obtener ningún dato especial relativo a estas fabricantes de *cóntras* mágicas que pululan en los límites levantinos de los guajiros.

7. Las *cóntras* son iguales para uno y otro sexo. Lo que varían, en términos generales, son los efectos.

8. Algunos objetos personales, como el cabello, las sandalias, etc., pueden constituír la base de una *cóntra* amorosa de gran potencial mágico. Este potencial se debe sobre todo a la posesión de una parte de la personalidad del sujeto a quien se desea dañar.

9. Las diversas *cóntras* amorosas pueden ser mezcladas entre sí.

10. Las *cóntras* pueden ser adquiridas entre los civilizados. Esta clase de material mágico se guarda especialmente en frascos de vidrio, apropiados para el efecto.

Cóntras de amor.—El guajiro, hombre o mujer, conoce y utiliza diversas *cóntras* para atraer o repeler el amor. Las hay de distintas clases, en cuanto a formas, preparación y materia prima. Algunas de ellas son las siguientes:

a) Una que tiene la forma y la apariencia general del estiércol del machorro (especie de lagarto). Recuérdese que uno de los objetos mágicos utilizados por el piaches es una bolsita de lana que tiene dentro una pasta preparada por un yerbatero especializado, pasta que tiene la forma del excremento de la cabra y que sirve para atraer a los espíritus.

b) Otra, que se conserva dentro de un frasquito, que tiene la apariencia de una piedra y va acompañada de pedacitos de coral.

c) Otra de ellas se fabrica de la siguiente manera: se toma la raíz de una yerba que abunda mucho en el cerro *Itojoro*, se muele y se hace un bollo. Esta pasta se usa disuelta en el agua que la persona que quiere utilizarla, emplea para el baño o de alguna otra manera que ya veremos más adelante.

ch) También constituye una *cóntra* amorosa la sarta de collares de pequeñísimos pedazos de corteza de coco, que llevan como adorno las indias.

d) Una cosa que es muy acostumbrada como *cóntra* amorosa, especialmente por las jóvenes, es su propio cabello.

e) Con el cabello que se quita a la mujer cuando le aparece la primera menstruación, mezclado con sangre de colibrí, cola de perro y bija, se fabrica una *cóntra* de poderosos efectos mágicos amorosos, sobre la mujer dueña del cabello. El hombre que los posea, puede considerarse dueño de tal mujer.

f) Por último, un elemento que interviene decisivamente en la efectividad de las cóntras amorosas, es el polvo de bija que debe ser aplicado a determinadas partes del cuerpo del poseedor de la *cóntra*, cuando quiere lograr un efecto determinado.

Aplicación y Efectos.—La mujer, cuando utiliza la *cóntra* que le dará la virtud de atraer al marido para siempre y reconquistar su amor perdido o conseguirlo, no debe comer, mientras está tratando de aplicar las cualidades de su *cóntra*, nada asado. Debe además, tomar la *cóntra* y pasarla por todo el contorno de su cuerpo, cuando está reciente un alumbramiento o durante el período menstrual. Es entonces cuando debe privarse de comer alimentos asados (carne, maíz tostado, etc.), en los cuales la acción del fuego ha sido directa. Debe también abstenerse de tomar cualquier clase de leche, salir al sol o dejarse ver la cara de otra mujer. Esto último es muy importante, pues en caso de suceder, los efectos que se buscan no se consiguen por la persona que está siguiendo el régimen indicado, sino que se trasladan automáticamente a la mujer que le ha visto la cara; por otra parte, la mujer debe abstenerse de cohabitar con su marido. Cuando se baña, debe hacerlo no en el arroyo, sino en el interior de su casa; el baño debe ser hecho por otra mujer, empezando por la coronilla, luégo por la espalda, a continuación por el pecho y así, todo el cuerpo; una vez tomado el baño, debe colgar su vestido a secar sobre chinchorro, también en el interior de la casa; es necesario que se unte el polvo de bija en ciertas partes del cuerpo, como, por ejemplo, debajo de los brazos, en los senos, en los órganos genitales, etc., con el objeto de facilitar la acción de la *cóntra* en esos puntos y para evitar que el potencial mágico de la misma disminuya o se pierda. Este régimen especial debe cumplirse por cuatro días consecutivos, al cabo de los cuales el efecto ya se ha logrado o, por lo menos, ya no hay el temor de que pase a otra persona.

En general, toda persona, hombre o mujer, que posea una *cóntra*, mantiene algunas partes de su cuerpo untadas con el polvo de la bija, permanentemente (axilas, senos, órganos genitales, etc.).

También los hombres utilizan las mismas *cóntras* que las mujeres, cuyo valor mágico consiste en lograr que las damas les entregen íntegro su amor, sin que ellos a su vez se sientan enamorados.

Cuando la mujer llega a su período de pubertad y le viene la primera menstruación, se cuelga al cuello, durante todo el tiempo que parmanece encerrada, colgada en su chinchorro (ritual de iniciación de las jóvenes), una *cóntra* de amor que da a las mujeres la propiedad de ser admiradas y amadas por los hombres. El plan de llevar esta *cóntra* es para que cuando salgan del encierro, encuentren quien las compre para esposas a buen precio. La *cóntra* es colocada al cuello de la púber por su mamá o por una de las tías maternas.

Cuando la madre o la tía de una muchacha que no ha sido feliz sentimentalmente, conocen su desgracia, consiguen *cóntras* que las hagan acreedoras a un estado amoroso más deseable.

Las mujeres deben ser muy cuidadosas con el cabello que les recortan al llegar la primera menstruación, pues si un hombre se apodera de él, se apodera también, prácticamente, de su dueña, ya que mezclándolo con sangre de colibrí, cola de perro y bija, hace una *cóntra* cuya acción se encamina directamente contra la mujer dueña del cabello. El hombre le muestra la *cóntra*, o mejor, le hace presente la *cóntra* cuando la mujer está de espaldas, pero con la firme intención de causarle un mal. La mujer, con este simple hechizo, se enamora locamente de aquel hombre, que generalmente la deja burlada y se jacta de esta situación embarazosa en que coloca a la mujer.

Esta *cóntra*, tan maléfica según la creencia de los indígenas, se utiliza sobre todo cuando un hombre quiere hacerle mal a una mujer cualquiera o burlarse de ella o de sus familiares.

Afortunadamente para las mujeres, también ellas poseen la manera de burlarse o vengarse de los hombres cuando éstos les han hecho una mala pasada y ellas ya no desean su amor sino la venganza. Para tales casos se compra una *cóntra* de amor a las indias viejas que tienen conocimiento de estas cosas, *cóntra* que se coloca entre las ropas del hombre en quien se piensa llevar a efecto la acción maléfica. Luégo se consigue una sandalia vieja de la víctima y se quema. Es muy importante que la sandalia sea vieja para que el sudor del individuo en cuestión se encuentre presente en ella, como parte de su personalidad.

Con estas dos cosas simples, afirman las mujeres indias, el hombre pierde el sentido, anda como alelado, no cuida de su persona; es un desastrado y un sér embrutecido desde entonces. Tan seguras están de ello que dicen que un indio demente que se encuentra en Nazaret, se halla así a causa de un hechizo de los que venimos describiendo, después de haber sido uno de los indios más apuestos y más bien vestidos.

Otra *cóntra* de amor se usa, no ya para reconquistar un amor perdido, sino para retener el efecto que se desea; y como es propiedad de las mujeres —para mal de los hombres—, tiene el objeto de lograr que éstos no puedan tomar otra mujer. Esta *cóntra* se consigue, como algunas otras, con las indias viejas de la Sierra de Jarara y se hace con yerbas que se muelen cuidadosamente y a las que se les agrega bija, sustancia por excelencia de las *cóntras*. La mezcla se envuelve en un trapo o se guarda en una bolsa pequeña de lana.

La acción de las *cóntras* amorosas puede ser desviada hacia la consecución de otros fines. Por ejemplo, cuando una mujer desea que su marido le obsequie un regalo especial, va a su *cóntra*, la toma, la sacude fuertemente y la mira luégo con fijeza, haciéndole la petición del objeto deseado. La *cóntra* logra su objetivo y la mujer alcanza lo que ha deseado.

Los collares de pequeñas rodajas de corteza de coco, agujereadas, se convierten en *cóntras* amorosas cuando las mujeres entendidas en hechicería, los "secretean"; es decir, cuando repiten delante de ellos una serie de oraciones mágicas que tienen por objeto conferir el poder de hacer amar a la dueña por el hombre o por los hombres que ella desea y, especialmente, por su marido cuando se trata de una mujer casada.

Ya vimos en párrafos anteriores cómo el cabello de una niña púber servía de base a los hombres para confeccionar una *cóntra* mágica dirigida hacia la dueña del mismo. Pero el cabello de las jóvenes, en circunstancias distintas, sirve para atraer a los hombres en general y hacer que la mujer sea mirada con deferencia por un hombre y éste la compre para esposa a buen precio. Por eso las jóvenes guajiras, especialmente las de la Sierra de Jarara, acostumbran guardar su cabellos cuando se lo cortan; y en ocasiones, para hacer más efectiva la práctica y obtener resultados mejores y rápidos, lo colocan debajo de un estiércol de vaca. La asociación del cabello con el estiércol de vaca se basa en un fenómeno socio-económico que queremos aclarar, aun cuando sea someramente.

Hemos visto en repetidas ocasiones que la riqueza en la Guajira, está determinada por la cantidad de cabezas de ganado que posea un individuo; y se puede ver en la organización social cómo la mujer, la esposa, se adquiere por compra. Cuando el comprador es rico, paga en cabezas de ganado vacuno o caballar; cuando pobre, en ganado caprino o lanar. Y, es claro, cada mujer aspira a ser comprada por vacas, y en mayor número que las otras, porque esto determina un avance en su státus social. Por eso es por lo que entierra su cabello debajo del estiércol de uno de estos animales y no de otro cualquiera. Ha hecho una asociación muy primitiva, pero a la vez diciente. Parece que la acción mágica de la atracción está determinada por el estiércol, y que se aumenta en los resultados si éste es de vaca, el animal valioso por excelencia en la Guajira.

De todas maneras, las jóvenes se cuidan mucho de dejar sus cabellos en sitios que puedan ser alcanzados por otras personas, y por eso los guardan muy bien hasta su muerte, dándoles así un verdadero carácter de sagrados. Este carácter que hemos llamado sagrado estriba en la participación mágica establecida por el primitivo entre el individuo y las diversas partes de su cuerpo, a la cual ya nos hemos referido en varias ocasiones en este trabajo.

Cóntras para la caza.—De estos talismanes sólo pudimos recoger noticias referentes a dos que se relacionan con la caza del venado y con la del conejo. El objeto de tales talismanes es doble: por una parte, infunden destreza y habilidad en el cazador que los posee; y por la otra, ejercen una acción coercitiva en el animal que se desea cazar, dado que, según la creencia indígena, le impide huír y lo convierte en presa fácil del cazador.

La *cóntra* para facilitar la caza de conejos se fabrica con las hojas de un bejuco conocido en guajiro con el nombre de *átpana-pi* (átpana=conejo). Las hojas de esta planta, que son las utilizadas para la elaboración de la *cóntra*, tienen forma alargada y de cartucho, lo que les da gran semejanza con las orejas del conejo. Por otra parte, sirven de alimento de este animal, que gusta mucho de ellas.

Para elaborar la *cóntra*, el cazador coge cuidadosamente las hojas, las muele y con la pasta resultante hace peloticas diminutas que semejan el excremento del conejo; una de estas bolitas se ata cuidadosamente con un hilo y se coloca en la parte media de la borla que adorna el guardamano utilizado por ellos en el manejo del arco. El efecto de la *cóntra* se dirige ante todo contra el conejo, coartándole la posibilidad de huír, y haciendo así que el cazador logre más fácilmente el cumplimiento de su labor.

También la *cóntra* para la caza de venado se fabrica con una planta muy conocida por los cazadores. Esta planta, en forma de bejuco, tiene unas hojas anchas, brillantes como un espejo y se encuentran abundantemente en el bosque, sin cultivo especial; en guajiro se denomina *supána-unú* (*su* = neutro; *pana* = hoja, hígado; *unú* = árbol, palo; *wunú* = remedio). Su preparación se hace de manera semejante a la de la caza del conejo, y como aquélla, se lleva en forma de pequeñas bolas que se atan al guarda-mano del arco. Una vez terminada recibe el nombre de *sipi-iráma* (*iráma* = venado) y tiene por objeto volver más fácil la caza de este animal, pues lo atrae hacia el cazador que no falla el tiro e imposibilita al animal para la fuga, conviertiéndolo también, como al conejo, en presa fácil.

Es muy interesante destacar aquí el hecho de que la composición de las cóntras para caza que hemos mencionado, tomen la forma del estiércol del animal que se quiere cazar. Es tal la constancia de la presencia del estiércol en la cuestión mágica, que no podemos dejar desapercibido el suceso. Recordemos si nó el hecho que tánto hemos mencionado de que para ciertas curaciones de enfermedades umbilicales en los niños, se aplica el estiércol del machorro; que para llamar a los espíritus protectores de los piaches, éstos usan unas cóntras que tienen la forma del estiércol de cabra; y que, para que sean tomadas a buen precio como esposas, las jóvenes guajiras entierran su cabello debajo del estiércol de las vacas.

Estos fenómenos nos hacen pensar en una función muy importante de los excrementos en el pensamiento mágico de los indios, función que apenas conocemos en su parte externa pero cuya aplicación no nos extraña, aun cuando la explicación todavía aparece obscura.

Hay que recordar todavía que el estiércol de las aves según la mítica guajira, fue el que propició la dispersión de las semillas y pobló a la Guajira de plantas alimenticias o útiles para hombres y animales. Uno de los informadores nuéstros narraba de la siguiente manera esa parte de la Creación: Entonces *Mareiwa* recogió todos los zancalargas (ave zancuda) y los turpiales y las palomas en un bandada. Les mostró allá lejos y les dijo que fueran a buscar y allá ellos comieron la *iwaráya* (fruto del cardón) y tunas. Les ordenó que trajeran las frutas de cereza, y *Mareiwa* las regó por toda la Guajira. Cada paloma iba cagando e iban naciendo allí, del estiércol de estos animales, todas las plantas para que los *wayú* (indios) y los animales comieran. Nacieron los cardones, las cerezas, y sembraron la tierra.

Cóntras para la guerra.—Esta *cóntra* tiene la virtud de proporcionar a su poseedor una completa inmunidad corporal en las luchas que se llevan a efecto frecuentemente entre los diversos grupos familiares. Por esto, antes de aprestarse para el combate, cuando va de camino y teme un ataque sorpresivo, o cuando concurre a la presentación de un cobro, en caso de muerte de uno de los miembros de su clan, el indio se fricciona con la *cóntra* todo el cuerpo, con doble fin: hacerse inmune a las acciones de las armas de sus enemigos, y adquirir valor y sangre fría en la lucha. Esta *cóntra* se llama en guajiro *ranía*.

El mal de ojo.—Es ésta una de las creencias que nos parece de aculturación en el grupo guajiro, pues no la hemos encontrado en ningún grupo indígena puro y sí, por el contrario, muy difundida en todas las regiones colombianas, especialmente en los estratos mestizos. Personalmente la hemos visto en los departamentos del Cauca, Valle del Cauca, Tolima, Antioquia, Santander y Magdalena. Sin que sea privativa de los grupos negros o negroides, es entre ellos en donde se encuentra con mayor intensidad y frecuencia.

La presencia de los negros en la Guajira no se debe solamente al mestizaje con los grupos mulatos de la Costa, sino que se inició en los siglos de la Colonia, como puede verse por estas notas tomadas del Padre Julián: "...dióme luégo como práctico dos razones evidentes y palpables: razones, que obligado del zelo del bien de la Nación Guajira, y de la Monarquía, descubro ahora. La primera es, la provisión y uso que tienen de las armas de fuego con el continuo comercio con los extrangeros; y la segunda es, que por medio de estos se han introducido ya los Negros y Negras, y mezclados con los mismos Indios e Indias que los compran y retienen esclavos, y de ahí proviene, que no solamente se aumenta el número de gente entre los Guagiros, sino también se multiplica la diversidad de razas temibles de Mestizos, de Mulatos, de Zambos, etc., los quales unidos con los Guagiros harán siempre más formidable esta Nación y más difícil cada día su conquista . . . [59].

Refiriéndose a esta creencia popular en Santander, Juan de Dios Arias afirma: "En nuestras comarcas, por ejemplo, es muy general la creencia de que ciertas personas tienen "mal de ojo"; y si llegan a mirar con detenimiento y mala intención a un niño, éste a los pocos días se cubre de granos y enconos de difícil curación. Esta mala influencia obra también sobre las aves, las cuales, cuando son "ojeadas" mueren al cabo de poco tiempo. Para preservar a los niños se les ponen cintillos o brazaletes de cuentas de azabache, huesos de *chulo*, dientes de *guache*, o piedras corales macho y hembra. También se conjura el mal de ojo haciendo cantar tres evangelios sobre el paciente.

"Esta superstición la encontramos también en España. El doctor Juan Rodríguez López, médico, refiriéndose a las Supersticiones de Galicia, escribe: "Aquí donde tan arraigada está la creencia en el mal de ojo, es rarísimo que las madres dejen de colgar del cuello ciertas reliquias, yerbas, cuernos u otros objetos sumamente heterogéneos en su contextura, que otras veces cosen a la ropa o atan a las muñecas de los hijos para preservarlos del contagioso efecto del mal de ojo" [60].

Por otra parte, en el estudio del licenciado Panesso Robledo sobre el folklore antioqueño, encontramos lo siguiente:

"Y no ya gentes del campo sino también personas de las ciudades portan *ópalos*, casi todos falsos, para librarse de maleficios y ponen en la muñeca de los niños chaquiras negras, llamadas *El Azabache*, rara vez legítimo, para ponerlos al abrigo del "mal de ojo", superstición universal cuyos efectos, si existen, deben imputarse a fenómenos de hetero-sugestión y de hipnotismo" [61].

Dejando el folkllore colombiano y limitándonos a la Guajira, encontramos que allí el azabache es la mejor *cóntra* para el mal de ojo, del cual sufren especialmente los niños. Este mal no se logra, si la persona sobre quien se ejerce lleva consigo un azabache, que tiene la propiedad de contrarrestarlo. La creencia establece que cuando un individuo que lleva el azabache, ha sido ojeado, éste revienta, contrarrestando el mal. Es decir, que la acción mágica de los ojos se desvía hacia el azabache que recibe directamente la acción, librando de ella a su dueño.

---

[59] *Julián*, Antonio. *La Perla de la América*. 2ª XIV, 195.

[60] Arias, Juan de Dios. *Supersticiones Populares*. 265-66.

[61] *Panesso R.*, Antonio. *Del Folklore Antioqueño*, p. 25.

También se utiliza con el mismo fin, un mineral llamado ***salta-piedra***, que se suspende por una cuerda a la muñeca de los niños. Es de color amarillento y brillante.

El coral, que lo utilizan las mujeres en sus collares, brazaletes y ajorcas, como adorno y presagio de dicha, salud y buen agüero, se suspende a la muñeca de los niños para prevenir el mal de ojo y algunas otras enfermedades. Los mestizos que habitan en la Guajira, lo llevan adherido a la cintura por medio de una cuerda.

Es muy común encontrar también como preventivo para este mal, las semillas de "ojo de buey" u "ojo de venado", suspendidas por una cuerdecita de algodón, en alguna parte de su cuerpo.

También se usa la corteza de coco en forma de una manecita, forma que es frecuente y más efectiva quizás en el azabache.

El mal de ojo, según la creencia indígena, lo ejercen determinadas personas que llevan en sus ojos una fuerza especial que enferma a los que miran si ellos son débiles: niños y personas enfermas, pero cuya acción en la mayoría de los casos, es involuntaria, aunque algunos sí la ejercen y la ponen en práctica con el deseo manifiesto de causar mal. Los efectos de estos ojos se hacen extensivos a las plantas y a los animales.

La enfermedad se manifiesta bajo la forma de males de estómago, diarreas, vómitos y fiebres, o por erupciones generales de la piel. Los animales también enferman y mueren, y las plantas no continúan su desarrollo natural y acaban por secarse.

Sistema para alejar el wanurú.—En las cercanías de las habitaciones indígenas se colocan calaveras de caballos que, como dicen los indios, son buenas para ahuyentar las enfermedades de los niños y de los adultos, pues tienen el privilegio de espantar el *wanurú*. Nosotros creemos que esta actitud está fuertemente ligada a otra de los indígenas que los convence de que el resoplido de los caballos asusta a los espíritus que acechan en los caminos por la noche. Por esta razón, cuando se hace una correría nocturna, como nos tocó presenciar personalmente, siempre toman la delantera los jinetes que montan caballos, obligando a los que se transportan en burros o a pié, a seguirlos de cerca.

Si el *wanurú* teme al caballo por los resoplidos, teme también a la presencia de la calavera. Es la explicación que encontramos. Pero, lo importante de esta creencia es que debe datar de la época de Post-Conquista dado que los indígenas carecían del caballo. Es, pues, una creencia de aculturación. Nuestra hipótesis es que ella se debe a la introducción por parte de los negros, pues creencias similares se encuentran en las regiones mineras de Antioquia, como podemos verlo citando a don Tomás Carrasquilla en su obra *La Marquesa de Yolombó*, cuya trama se desarrolla en la época colonial en esas regiones. El habla de los engendros demoníacos populares, especialmente de los negros esclavos que explotaban las minas, y se refiere a un sér especial a quien denominaban las gentes sencillas el *pate-tarro* (pata de tarro), "un gigantón que sólo tiene una pierna de carne y hueso... Si no fuera porque el grandísimo sinvergüenza se muere de miedo con las calaveras de vaca, no quedara a vida ni un papayo en estos sembrados montañeros".

La similitud es clara: una calavera de vaca que tiene por objeto alejar espíritus malignos, impidiendo sus maldades. La diferencia estriba en cosas de menor importancia; la una es de vaca y la otra de caballo. Los seres contra los cuales se dirige su acción, son distintos por simples cuestiones de acomodación al ambiente cultural en que se implanta la creencia.

Cóntras para volverse rico.—Esta *cóntra* se adquiere, como las demás, por compra a una mujer guajira entendida en la materia. Casi siempre el poseedor de tal *cóntra* es un hombre que, mediante su poder, adquiere riquezas considerables porque su *cóntra* no le permite efectuar malos negocios, le aconseja las operaciones que debe realizar, le muestra las ganancias que puede derivar de ciertas operaciones financieras y, sobre todo, le garantiza éxito en cualesquiera negocios en que se aventure.

La *cóntra* se guarda dentro de una bolsa pequeña de lana y en su interior lleva una cuenta de oro y a veces collares de este metal. La parte que podríamos llamar inmaterial de la *cóntra*, está constituída por las oraciones y actos especiales de magia que la fabricante le comunica para infundirle el potencial mágico.

Cóntra para conseguir respeto, prestigio y cariño.—Estas *cóntras*, que son de uso exclusivamente masculino, son muy codiciadas por los *caciques* y componedores de pleitos entre dos grupos enemigos. La creencia popular indígena asigna a los hombres que tienen gran dominio sobre ellos, es decir, a sus jefes naturales o superiores directos, la posesión de este tipo de *cóntra* y asegura que cuanto mayor es el poder personal de dicho sujeto, tanto mayor es el potencial mágico de la *cóntra* que posee. Por eso el empeño de cada indio poderoso de adquirir una cóntra superior en los efectos a todas las demás que existan en manos de sus congéneres.

La posesión de uno de estos objetos mágicos infunde respecto a los demás, que no se atreverían a atentar contra la vida o la fama del poseedor, porque la *cóntra* lo defendería con grave peligro para el ofensor. Hay que tener en cuenta que la posesión de este amuleto implica un estado de riqueza considerable, pues la *cóntra* se adquiere sólo a precios muy elevados, lo que influye definitivamente en el respeto y el temor debido a su dueño por la costumbre social establecida de relacionar el status social del individuo con su grado de riqueza.

Cuando el indígena dueño de esta *cóntra* mágica necesita salir de viaje en cumplimiento de una misión difícil, como por ejemplo participar en la efectividad de un cobro o arreglar un pago entre dos grupos enemistados por cualquier causa, o cuando necesita estar con muchos indígenas, entre los cuales quiere asegurar su prestigio, o cuando intenta dominar situaciones graves, se encierra en su cuarto, oculto a cualquier mirada extraña, busca la cóntra y la destapa, mirándola fijamente un momento; luégo la levanta en la mano por un instante y desea vehementemente que toda su fuerza mágica se le contagie y lo defienda en la aventura que va a correr; la guarda de nuevo y empieza la dieta indicada para que la acción de la *cóntra* sea efectiva; no debe comer carne asada, ni maíz tostado, por espacio de tres días, ni debe bañarse, pues de lo contrario se volverá loco.

Esta *cóntra* es *personal* e *instransmisible*. Si otra persona que no sea su dueño, llega a tocarla, tiene que someterse a la dieta descrita en el párrafo anterior, o sufrirá como castigo la locura; se le alterará el carácter, le darán enojos sin motivo justificado, sufrirá de nerviosidad continua y se le trastornará la mente. Sin embargo, puede mirarla con permiso de su dueño, sin que su personalidad sufra ninguna alteración. De nada sirve robarla, porque no prestará ninguna utilidad al ladrón, sino que seguirá fiel a su primer amo, y más bien causará disgustos a quien se la apropie ilegalmente.

Como casi todas las *cóntras*, tiene su cobertura especial y se guarda acompañada con bija dentro de tres bolsitas sucesivas, tejidas de lana por la misma india que le imprimió su valor mágico. Realmente no se sabe en qué consiste, porque no puede destaparse totalmente.

¿Cuál es la cualidad que la hace valer tánto? La creencia asegura que cuando el poseedor duerme, le hace soñar lo que va a ocurrirle, con todos los detalles, aún los más nimios; le refiere durante el sueño quiénes son sus enemigos ocultos, quiénes quieren causarle mal, dónde van a espiarlo cuando vaya de camino, qué dificultades va a encontrar en las gestiones de un arreglo, qué palabras debe utilizar, etc. El poseedor de la *cóntra* se despierta sobresaltado, se levanta en seguida, la busca rápidamente, le da unas ligeras palmadas y así se conjura el mal.

Según el decir de los indígenas, ella es como otra persona que está en todas partes donde falte su dueño, que conoce las intenciones de las gentes, adivina lo que va a suceder, y previene a su amo.

Cóntra para el mar.—En Riohacha, uno de los indígenas que ayudaba en la pesca y en el acarreo de cargue y descargue en los barcos del muelle, llevaba pendiente del cuello un pedazo de corteza de árbol, cuya especie no pudimos determinar. Preguntado por el objeto de ese pendiente, se explicó diciendo que lo llevaba puesto para prevenirse contra las olas del mar; es decir, para evitar que se ahogara si un día caía al mar.

No pudimos en nuestra correría volver a encontrar la presencia de este objeto mágico, lo que nos hace pensar que no pertenece al conjunto cultural guajiro, sino que se debe más bien a influencias de los mulatos de la costa que, como es bien sabido, son bastante supersticiosos.

Cóntras para llamar a los espíritus.—Estas cóntras, a las que ya nos hemos referido en otras ocasiones, se limitan al uso de los piaches y tienen por objeto propiciar la venida de los espíritus protectores, cuando están en trances de curación o en cualquiera de las funciones relativas a su status. Aún no hemos alcanzado una explicación satisfactoria sobre su influencia en los espíritus. Sólo queremos ahora, agregar algunos pocos datos a los ya conocidos: Una de las piaches que nos sirvió de informadora, procedente de la Sierra Jarara, poseía sus *cóntras* para atraer a sus espíritus. Nos explicaba que como tales espíritus son ayudantes de piaches jóvenes unos, y de viejos otros, las *cóntras* para propiciar su venida son de dos clases también: una para shamanes jóvenes y otra para viejos.

La *cóntra* está hecha de la hoja de la planta llamada en guajiro *morõno,* muy abundante en el cerro de *Itojóro.* Las fabrica en este sitio una mujer especializada en tales menesteres, moliendo las hojas de dicha planta, reduciéndolas a una pasta de forma redondeada, que guarda en una pequeña bolsa de hilo rojo. Las de tamaño mayor son para los piaches viejos, y las otras, unidas a la anterior, para los jóvenes.

El guará o guale.—El *guará* o *guale* es una especie de ídolo constituído por un muñeco de plata o de oro macizo, difícil de encontrar en la actualidad, y del que sólo se hallan unos pocos ejemplares, dado que ya no se fabrican. Este idolillo es una representación antropomorfa en posición fetal y parece que no es producto autóctono de los guajiros, porque ellos mismos afirman que proceden de los "antiguos", y por tales entienden a los *arhuaco* de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Este fetiche es conocido a veces también con el nombre de *Mareiwa*, divinidad o espíritu asimilado a la idea de Dios, pero que parece no ser otra cosa que el espíritu de las lluvias, como lo veremos más adelante. (Cf. *Mareiwa* y *Wanurú*. . .).

Los poseedores de este idolillo —que nadie puede mirar— lo guardan celosamente en un baúl, de donde nadie puede sacarlo; se cumplen con él ciertos rituales curiosos como bañarlo con esmero en ocasiones y ponerlo luégo a la acción de los rayos solares. Cuando los veranos son muy fuertes y prolongados, lo bañan, con lo cual, dicen que se complace y le pueden pedir que envíe la lluvia.

Lo reducido del número de estos idolillos y la ignorancia del indígena respecto a su origen, nos hacen pensar en que es un elemento extraño, por lo menos en cuanto a la representación formal, que es producto de la transculturación. La posibilidad de que estos objetos procedan de los *arhuaco* es también muy remota, pues no hemos hallado en la literatura referente a este grupo, nada que se parezca al idolillo en mención.

Los objetos de oro son, por otra parte, tan pocos, que se limitan en la actualidad a collares, muy estimados y que se heredan siguiendo la línea materna. Pero anteriormente, parece que tuvieron otros objetos de oro, distintos de los collares, pues el Alférez José Nicolás de la Rosa, afirma que en cierta ocasión "salió todo el vecindario del Río de la Hacha a hacerles la guerra, y fue tan cruda y sangrienta, que confesándose vencidos los Guajiros, pidieron capitulación, ofreciendo no hacer semejante traición en adelante con los vasallos del Rey de España y en señal de ello, y por satisfacción de la sangre de Tomás (Quintero), dieron a su Magestad un águila de dos cabezas de oro bajo, que es la alhaja que en rehenes, de que mantendrían la paz, está depositada en aquella real caja"[62].

No podemos, pues, conocer hasta el momento el valor histórico del idolillo denominado *guará* o *guale*, y seguimos inclinados a nuestra primera afirmación de que es producto de transculturación.

Oraciones Mágicas.—Como información, copiamos a continuación, sin ningún comentario, la siguiente ficha recogida por nosotros: Hay unas oraciones especiales que sólo conocen determinados indígenas, y cuya fórmula verbal la venden a veces a quien la necesite, con la obligación de que él la recite con toda la fe y haciendo gala de su fuerza mágica, oraciones que sirven para curar las plagas que puedan presentarse y que se presentan frecuentemente, en los cultivos de algodón.

Las cóntras mágicas en la literatura oral.—De los relatos que pudimos recoger entre los indígenas guajiros, relativos a su vida diaria, hay uno que tiene un aparte relacionado con las *cóntras* mágicas, y es el que se refiere a la lucha del indio *Kuríta-Páta*, jarareño, con unos *kusinas* que venían a robarle su ganado. De esta lucha salió herido el jarareño en un muslo, y su restablecimiento se logró a través de un sueño en el que se le comunicó que debía tragar una *cóntra* (una tuma, piedra preciosa), y dejar su mujer para cambiarla por una esclava. *Kurína-Páta* obedeció las órdenes recibidas en el sueño, y curó.

Tenemos, pues, una nueva *cóntra* mágica, que ejerce la función de medicina, y que viene a sumarse a las que que ya tenemos anotadas a lo largo de este capítulo. Su acción mágica se combina con un acto social de gran trascendencia dentro de la comunidad guajira, cual es el de abandonar su propia mujer y tomar por tal a una esclava, descendiendo en la escala social, ya que los status son bastante diferentes entre la mujer libre y la simple esclava o la sierva. Un nuevo objeto mágico, la tuma, aparece como poseedor de fuerzas sobrenaturales capaces de conjurar los males que se apoderan del individuo.

Resumen y Clasificación.—1º Lo que hemos denominado *cóntras* mágicas en este capítulo, comprenden las tres clases de objetos mágicos conocidos: fetiches, amuletos, talismanes.

---

[62] De la Rosa, José Nicolás. *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de Santa Marta.* 2ª IV, 213.

2º Todos ellos son poseedores, en mayor o menor grado, de un potencial mágico capaz de ejercer el bien o el mal;

3º Su acción, en la mayoría de los casos, puede ser controlada y dirigida por el poseedor, especialmente para lograr el mal en los demás, en los que quiere dañar;

4º Pero, por regla general, las cóntras que se dirigen a librar a su poseedor de malas acciones por parte de los demás, son independientes de su voluntad, y exigen un cuidado y una dieta especiales para que su efecto sea positivo;

5º Los objetos que llegan a convertirse en cóntras mágicas, pueden ser utilizados de dos maneras: para dañar a una persona determinada, o para lograr la felicidad en algún aspecto de la vida espiritual ordinaria del poseedor. Todo depende del tratamiento especial que se le dé al mencionado objeto;

6º Los indios están convencidos hasta la evidencia de la efectividad de las *cóntras* de cualquier índole. Su presencia y su valor están tan arraigados entre ellos, que es difícil encontrar a uno solo que no posea por lo menos una, no importa de qué clase sea;

7º La clasificación que podemos hacer de estas cóntras mágicas, de acuerdo con los tres tipos esenciales que hemos especificado al principio del capítulo, es la siguiente:

Amuletos.—1. Los que colocan las madres o las tías a las niñas que son desgraciadas sentimentalmente; 2. *Cóntras* para la guerra; 3. El azabache; 4. La salta-piedra; 5. El coral; 6. Las semillas de "ojo de buey" u "ojo de venado"; 7. La corteza de coco en forma de manecita; 8. La calavera del caballo; 9. La *cóntra* para hacerse rico; 10. La *cóntra* para conseguir respeto, prestigio y cariño; 11. El pedazo de madera al cuello para librarse del mar.

Fetiches.—1. *Cóntra* amorosa para atraer al marido para siempre y reconquistar su amor perdido, o conseguirlo; 2. *Cóntra* amorosa para lograr el amor de las mujeres, sin sentirse enamorados; 3. La que fabrican los hombres con el cabello que se corta a las niñas en la primera menstruación, sangre de colibrí, cola de perro y bija; 4. La que usan las mujeres, acompañada de la cremación de la sandalia, para vengarse de los hombres; 5. La que utilizan también las mujeres para retener el amor de un hombre e impedirle que tome otra mujer.

Talismanes.—1. La *cóntra* usada por las mujeres en el período de iniciación —primera menstruación—; 2. Las que utilizan también las mujeres para alcanzar que su marido les haga un regalo determinado; 3. Los collares de pequeñas rodajas de corteza de coco; 4. El cabello de la mujer, enterrado en estiércol de vaca; 5. *Cóntras* para la caza del venado y del conejo; 6. El guarí o guale.

VII

OTROS ASPECTOS DE LA MAGIA

El nombre en la magia.—"La prohibición de pronunciar el nombre del muerto es observada generalmente con extraordinario rigor. Ciertas tribus suramericanas consideran que el pronunciar el nombre de un difunto ante sus familiares supervivientes es infringirles una grave ofensa y aplican al ofensor una pena no menos rigurosa que la señalada para el asesinato . . .", dice Freud [illegible], y la Guajira es un caso típico en esta materia. Veamos uno por uno los rituales seguidos con el nombre, cuando acaece la muerte de un miembro cualquiera de la comunidad.

Es de rigor que todas las demás personas que tienen igual nombre que el del difunto, se lo cambien. Esto se hace para evitar la pronunciación de tal nombre delante de alguno de los parientes de la persona muerta, pues si llega a ocurrir, ésta puede presentar cobro por ofensa. El familiar considera que al decir el nombre de su pariente difunto, le han renovado toda la pena que sintió con su muerte.

Este cambio que se realiza en los homónimos de un muerto cualquiera, es de por vida y se extiende geográficamente a la zona habitada por los parientes del difunto, lo que da origen a que una misma persona tenga nombres diferentes. Esta es, por lo menos, una de las causas.

Porque es común en la actualidad entre estos indígenas que cada persona lleve generalmente tres nombres: uno español, tomado del santoral católico e impuesto por el sacerdote en el bautizo; un sobrenombre familiar con que es conocida generalmente y que casi siempre se refiere a una cualidad distintiva física o espiritual; y un tercero, íntimo, secreto para la mayoría de las gentes, conocido únicamente por su propietario y algunos miembros de su familia.

Y es que el nombre propio del individuo no debe ser pronunciado más que por sus familiares allegados. Aquél que sin ser pariente de una persona pronuncia su nombre, debe pagar determinada suma como repa-

---

[illegible] *Freud: Totem y Tabú.*

ración por la violación de la norma social. Generalmente se exige como pago la entrega de varias cabezas de ganado, collares u otras prendas. Si la cantidad convenida por los componedores, no se paga debidamente, se provoca la guerra.

Cuando nace una niña, el padre le pone un nombre que repite el de la madre, el de la abuela materna, o, secundariamente, el de una tía o de una prima de su predilección, o el de una amiga muy apreciada. Pero fuera de este nombre, nacido del sentimiento familiar o de amistad del padre, la niña llevará también sobrenombres caprichosos que no siempre corresponden a cualidades o defectos de su personalidad psico-física, o a circunstancias especiales de su nacimiento, sino que puede ser algo arbitrario que se ocurre de momento al padre, a la madre o a los hermanos, quedando así la niña con varios sobrenombres, de los cuales uno acaba por primar y generalizarse.

Pero cuando la niña pasa al estado de señorita, cuando aparece la primera menstruación y se cumple en ella el complicado ritual de iniciación, el cambio que experimenta en su funcionamiento biológico y en la consideración social, lo sufre también en el aspecto de su nombre y no quiere responder más al apodo con que se la venía distinguiendo desde pequeña, y aparece el nuevo nombre con que se la conocerá hasta la muerte.

Resulta de lo anterior, que el nombre en la Guajira, no se usa entre los indígenas, sino de manera muy restringida y que, en cambio, el sobrenombre, que el individuo adquiere cuando niño, por influencia de sus padres o de sus hermanos, es el verdadero, el universal, con que pueden llamarlo todos los coterráneos hasta su muerte.

Presagios.—Cuando un gato montés maúlla repetidas veces durante la noche junto a la casa y permanece por largo espacio de tiempo dando vueltas a su alrededor, es anuncio de muerte cercana de uno de sus habitantes. La actitud de este animal se vuelve desesperante, pues en ocasiones repite sus rondas y maullidos por varias noches y aún llegan a persistir en ellas por años.

Si alguien se encuentra en ocasiones sucesivas con un murciélago, cuando va de camino, es síntoma de que en el camino, o al llegar al lugar de su destino, recibirá una mala noticia, habrá una desgracia en el lugar a donde se encamina. Por otra parte, si durante la noche se le oye frecuentemente, la muerte se avecina para una persona conocida.

Ya vimos en el capítulo *Enfermedad y Medicina*, la relación existente entre serpiente-mujer embarazada y una serie de hechos que colocaban a los ofidios en situación especial dentro de la mentalidad guajira, determinada por el temor que estos animales inspiran en el individuo por la serie de propiedades generalmente maléficas que le atribuyen. A esto tenemos que agregarle la cualidad de animal presagio, porque si al anochecer o durante la noche se ven los rastros de una culebra, sin que logre darse con ella, el primero que la vea al día siguiente sufrirá la pérdida de un miembro de su familia, u otra desgracia cualquiera. Así dicen que aconteció a una de las niñas internas en el Orfelinato de Nazaret. Una noche se hallaron en el patio rastros del paso de una culebra grande; las niñas la buscaron tenazmente sin poder hallarla, pues estaban convencidas de que si el hallazgo no se lograba esa noche, la primera que la viera al día siguiente tendría una pena. Realmente —afirmaron las niñas—, la que la encontró sufrió la pérdida de su abuela al poco tiempo.

Pero en este aspecto que hemos llamado *presagios*, son las aves las que tienen más influencia. Podríamos por tanto hablar de pájaros agoreros en la Guajira, que anuncian los sucesos del futuro cuando se colocan en circunstancias especiales que el guajiro interpreta a su manera, de acuerdo con cierta tradición y determinadas reglas que los hechos nos dan a conocer, pero que no constituyen, por decirlo así, un canon rígido, una ley preestablecida y fija, sino que son en cierta manera productos del azar y de la imaginación del aborigen, qus busca en todas las circunstancias concomitantes de un fenómeno, lógicas o nó, la explicación del mismo. Los acontecimientos de su vida no se producen sin razón, sin causa. Alguien debe conocerlos y comunicarlos oportunamente. De ahí la creencia en el anuncio de hechos venideros, que se interpretan por las asociaciones relacionadas con ciertos animales en determinadas circunstancias.

Por ejemplo, el pájaro que conocemos con el nombre de carpintero, anuncia con su canto al caminante que en el sitio a donde se encamina, ocurrirá una desgracia, una riña de borrachos, o simplemente, que allí habitan los espíritus del mal.

Ya vimos la acción maléfica del pájaro nocturno que aparece con frecuencia en Nazaret y que duerme en la Sierra de Jarara que por las noches, según afirman los indios, vuela por encima de las casas y en su estiércol derrama el germen de la bronquitis que es absorbido por los niños, que adquieren la enfermedad y mueren.

Y hay también un pájaro que se conoce en la Península con el nombre de *cucarachero*, diferente al que en el interior lleva el mismo nombre, que anda por los techos de las casas en busca de cucarachas, escorpiones, lagartijas, etc., anida en los árboles cercanos a las habitaciones y canta con frecuencia en la época en que está empollando o criando. Se le conoce en guajiro con el nombre de *waimpirai*. Este pájaro, y el llamado *utetê* anuncian las visitas que han de llegar a la casa donde están cantando. Hay la creencia de que estas dos aves apresuran a los que vienen de camino y les aconseja ir de prisa para que no les vaya a ocurrir alguna desgracia en el trayecto.

Otro pájaro, el conocido vulgarmente con el nombre de *alcaraván* y en guajiro con el de *karré*, gusta andar cerca de las habitaciones indígenas y meterse en ellas. Si al atardecer ronda por cerca de las casas, los indios creen que anuncia la muerte de alguno de la familia. El terror de los indígenas llega al extremo cuando no se contenta con rondar por la casa o adentrarse en ella, sino que llega hasta la cocina y se acerca al fogón, porque en este caso la muerte se llevará muy pronto a uno de los habitantes de la casa. El animal sufre las consecuencias del miedo de los indígenas, que lo sacan rápidamente de la casa a pedradas y garrotazos.

Otro pájaro de mal agüero es el mochuelo, pues si un individuo va de camino por la noche, lo ve y lo oye cantar, es señal de que va a ocurrir una desgracia en el sitio donde el caminante lo encuentra o de que va a tener un disgusto en su camino.

Si al atardecer se oye prolongadamente el canto del *waimpirai*, es indicio de que se avecina una guerra entre dos clanes o familias extensas. Se refiere en la Guajira que en cierta ocasión, después de haber sucedido este augurio del pájaro, se desató la lucha entre dos familias y veinte miembros del clan *uriyú* tuvieron que refugiarse en el convento de Nazaret, vencidos por sus contrarios que los buscaban para eliminarlos.

Cuando una gallina cacarea en la madrugada, hay muerte segura en la casa, sobre todo cuando el hecho se repite por tres días consecutivos.

Los fenómenos naturales en la magia.—El fenómeno natural preponderante para el guajiro, es la lluvia, fuente esencial de su agricultura, ganadería, base de su organización económica actual. Y no es de extrañar que así sea, pues si para todas las comunidades y para los seres vivos en general el agua es elemento indispensable y si muchas de las divinidades o espíritus de los primitivos americanos se concentraron en ella, para el guajiro es infinitamente más necesaria si se tiene en cuenta el medio geográfico en que vive y al cual nos hemos referido tal vez insistentemente en este trabajo, por considerarlo de vital importancia. (Cf. *Introducción*). No habiendo en todo el territorio ningún río o riachuelo de importancia; siendo su suelo permeable hasta el máximo; soportando altas temperaturas y careciendo de técnicas para la conservación y distribución de las aguas lluvias, el guajiro vive pendiente de las épocas de invierno para sus siembras. Por lo mismo, muchos actos de la magia se dirigen a este fin. Pero como este aspecto lo veremos mejor en el capítulo sobre *Mareiwa* y *Wanurí*, o las nociones del bien y del mal, nos limitaremos en el presente aparte a anotar algunos hechos mágicos que se relacionan con la lluvia y con otros fenómenos naturales.

La intervención del piache, que la habíamos perdido de vista desde el segundo capítulo, cuando nos referímos extensamente a su personalidad y a sus atributos, vuelve a presentársenos en la propiciación de las lluvias que es la culminación de los rituales del indio guajiro.

Para atraerla, cuando el verano comienza a prolongarse con peligro para las sementeras, los animales y la comunidad en general, el piache se dispone a llamarla. Para el efecto, se viste a la manera que vimos para curar los enfermos o ahuyentar las pestes y empieza a invocar a sus espíritus protectores, para que les ayuden en el trance. Mastica el tabaco y mueve rítmicamente el torso y la cabeza mientras sacude su maraca. Todos estos actos los realiza sentado en el banco de madera zoomorfo. Empieza luégo a cantar fuertemente para atraer a sus espíritus y cuando lo logra les pide la lluvia; les dice que los hombres la están necesitando; que no hay que comer, ni agua en los pozos, y que están abocados a morir de hambre y de sed; que los animales mueren y la desolación y la miseria empiezan a adueñarse de sus tierras. En ciertos momentos el piache sale fuéra de la casa en dondé está realizando la ceremonia y da vueltas a su alrededor para atraer la lluvia y ahuyentar a los espíritus malos que la retienen. Con estas ceremonias, la lluvia debe venir.

Pero no es éste el único sistema de que disponen los indígenas para atraer las lluvias. La propiciación se puede hacer de maneras diferentes sin la intervención del piache, como sucede en todos los actos de la magia en esta sociedad que podríamos llamar en desintegración y en la que el prestigio del piache ha perdido importancia, apoderándose de su ciencia las gentes comunes. Vamos a ver a continuación, una serie de sistemas que emplean los indígenas para atraer la lluvia sin intervención del piache:

Es muy común, por ejemplo, una especie de adoración que tributan los indios a una iguana determinada que se encuentra en las grietas de las peñas, especialmente en los acantilados de la costa, adoración que se manifiesta externamente en una serie de fiestas y bailes que tienen como fin lograr de los mencionados animales que no opongan obstáculos a las lluvias y que las dejen venir libremente. Esta asociación iguana-lluvia, la estudiaremos más ampliamente en el capítulo último.

Otros sistemas empleados por los indios para atraer las lluvias en los veranos largos son: tocar su tambor todas las noches durante largas horas, repitiendo esta operación a la madrugada, o disparar contra las nubes sus flechas y, más modernamente, sus escopetas, para obligar a las nubes a descargarse en forma de lluvia. En el primer caso parece ser que el tambor quisiera reproducir los ruidos del trueno durante las tempestades que generalmente están asociadas a la lluvia. El indígena cree que reproduciendo uno de los factores concomitantes, alcanza el fin que desea, es decir, la producción del fenómeno conjunto; para él, truenos y lluvia son dos cosas iguales, inseparables; logrando el uno, se logrará automáticamente el segundo.

* * *

En la siembra participan por igual hombres y mujeres en una división del trabajo que corresponde al conjunto mágicio-biológico: los hombres son los encargados de preparar el terreno y de abrir los hoyos para la siembra; las mujeres se encargan de enterrar las semillas y cubrirlas Dicen que si el grano es enterrado por la mujer, tendrá más posibilidades de crecer y desarrollarse y la cosecha será más abundante. La mujer se considera como símbolo de la fecundidad por cumplir la gestación del niño y esa fuerza es la que transmite a las semillas en el momento de enterrarlas.

* * *

Durante los eclipses de sol o de luna, los indígenas lloran desconsoladamente porque temen que estos astros no sigan cumpliendo sus funciones; en el lloro imploran para que no los abandonen, ni dejen al mundo sumido en las tinieblas. Para obligarlos a volver a la normalidad, los indios disparan sus rifles contra ellos; y en los lugares más apartados de la Guajira, arman grandes griterías, lloran y disparan sus flechas contra el cielo para que triunfe el nuevo día.

* * *

Cuando caen numerosos rayos en las épocas de tempestad, los viejos guajiros que aún tienen gran temor a este fenómeno natural, forman como en el caso de los eclipses, algarabías y piden a gritos a los rayos que se retiren, que se vayan al mar a formar las tormentas que frecuentemente azotan las Costas del Cabo de la Vela y de Chichibacoa.

* * *

Cuando el guajiro se halla en el mar y sobreviene una de las frecuentes calmas, propicia el regreso de la brisa por medio de un largo silbido con que la llama en todos los tonos hasta lograr que regrese.

* * *

Por último, si en el crepúsculo se ve un arrebol rojo de color intenso y vivo, de tamaño considerable, los indígenas creen que es anuncio de pronta guerra entre dos organizaciones claniles.

Magia y Sueños.—El indio guajiro considera sus sueños como revelaciones del porvenir. Su mentalidad no los concibe como productos del pasado o asociados a ciertos fenómenos psico-fisiológicos, sino coma avances en su vida; como manera de mirar las cosas en el futuro; como revelaciones que hacen los espíritus de los fenómenos que ocurrirán a la persona soñadora o a las que intervienen en su desarrollo. No son, pues, fenómenos particulares, personales, sino hechos sociales, ya que su contenido afecta a toda la comunidad o a partes de la misma y determina muchos de los actos individuales o colectivos, toda vez que el guajiro está atado fuertemente a este fenómeno como a los demás de la magia y es determinista en tal sentido. Su vida, sus actividades sociales y económicas, sus relaciones con el medio geográfico, sus enfermedades, nacimiento y muerte, están determinados por este juego de interacciones mágicas. No importa que los fenómenos no se repitan siempre de manera igual, o que muchas veces los acontecimientos que se esperaban como consecuencia de cierta concatenación de causas mágicas no aparezcan o lo hagan de manera diferente, así sea la contraria, el indígena no se desliga de esa fuerza invisible pero activa; sigue prendido a ella, como a una fé, como a un credo. Y sólo la presencia de elementos distintos en su civilización y el contacto con otras agrupaciones humanas más avanzadas y racionales (en nuestro sentido), van minando el poder de esta fuerza que constituye en gran parte su sistema de vida, lo regula y lo determina.

En el estudio que adelantamos no nos interesan los sueños como hechos ligados a la vida psíquica del individuo, ni vamos a tratar de interpretarlos. Ello es parte de otro trabajo que será presentado posteriormente por otros investigadores. Nos interesa el fenómeno en sí; sobre todo la interpretación que el indígena da a sus sueños, como revelación de hechos futuros, de sucesos por venir, relacionados con su propia vida, con la de sus congéneres en particular, o con la de la comunidad en general. Es decir, el hecho mágico que está marcando, como lo dice Thorndike "un estado mental", una manera de pensar y de sentir, un sistema de explicar los efectos cuyas causas reales se desconocen. Vamos, por tanto, a exponer escuetamente una serie de sueños y su sentido para el primitivo, sin hacer comentarios, sino únicamente en el caso en que lo creamos extrictamente necesario para aclarar ciertas situaciones o instituciones especiales a que ellos se refieran.

Pero antes de entrar en materia propiamente dicha, hagamos primero una subdivisión de los sueños en dos categorías, de acuerdo con su contenido: los que podemos llamar reales, y los simbólicos. Los primeros parecen ser obra de espíritus especiales que se manifiestan por medio del sueño para prestar sus servicios de ayuda y protección al individuo, de manera casi directa: son tan claros, tan explícitos, que no requieren interpretación; son como una conversación entre el individuo y el espíritu, en la cual éste le dice todas las cosas que debe hacer, por ejemplo las yerbas que debe tomar para curar determinada enfermedad que lo aqueja; en cambio, los otros no tienen esa relación directa; son sueños desligados de la realidad actuante, pero su interpretación —hecha generalmente por el piache— muestra fenómenos de carácter social determinado que deben ser prevenidos o acelerados. Estos sueños son los que dan origen a la serie de ceremonias y ritos encaminados a la conjuración, como lo vimos en el capítulo correspondiente.

Si uno sueña que una persona está muerta y la ve en tal estado, es porque va a ver matar una res próximamente; por el contrario, si en el sueño se presencia el sacrificio de una res, es porque a una persona determinada, que luégo es indentificada por el intérprete, va a ser muerta violentamente.

Si en el sueño aparece una persona que vive lejos, es presagio de que muy pronto va a verla; contrariamente, si la persona que aparece en el sueño es una de la vecindad del soñador, esto quiere decir que a esa persona no la volverá a ver en mucho tiempo, o definitivamente; es decir, que esa persona va a morir muy pronto.

Si alguien sueña que quiere mucho a una persona, y se ve haciéndole demostraciones de afecto, esa persona no lo va a querer más, lo va a olvidar y a ignorar totalmente. En cambio, si el soñador se muestra muy esquivo con esa persona, haciéndole inclusive demostraciones de odio, lo va a querer apasionadamente.

Cuando alguien sueña con una persona a quien van a matar en el sueño, esto indica que alguno de su grupo va a morir; pero no es la misma persona soñada, sino otra.

Si en sueños se tiene la sensación (pesadilla) de que se cae del chinchorro en donde se duerme, hay la seguridad de que al morir, los que llevan su cuerpo a enterrar lo van a dejar caer de un solo golpe en el fondo de la tumba, cuando la norma social estipula que el cuerpo de los muertos debe dejarse caer lenta y cuidadosamente en su fosa. Esto, por extensión, significa que aquellos que llevarán su cuerpo a enterrar, no le tienen estimación.

Una mujer que sueña que tiene o va a tener una hija, llega a la convicción de que su honra va a ser difamada; que se va a ver envuelta en chismes y calumnias; se va a decir que de ella han abusado los hombres, y cuando la encuentren con alguno, dirán que ese es uno de los tantos con quienes ha tenido relaciones ilícitas. Pero cuando sueña que el hijo que va a tener es varón, seguramente sobrevendrá un *putchi* y su familia se va a ver envuelta en una guerra interclanil y va a sufrir represalias del grupo contendor. Nos contaba una de nuestras informadoras, casada y sin hijos, que una ocasión soñó que iba a tener un hijo varón; al poco tiempo de este sueño su grupo, el *uriyú*, se trabó en lucha con el *epieyú*, más fuerte; algunos de sus miembros fueron muertos, y otros se refugiaron en el convento de los capuchinos; y la mayoría, emigraron hacia Venezuela, para evitar mayores desastres.

Cuando la escena del sueño representa el sacrificio de una res, y el individuo que sueña está acompañado por una persona de clan diferente, la interpretación dice que el individuo soñador va a perecer a manos de un miembro del grupo familiar del que lo acompañaba. Durante nuestra permanencia en Nazaret, asistimos a las ceremonias funerarias de una mujer que apareció muerta una mañana, como si se hubiera ahorcado, utilizando un pequeño horcón del interior de su habitación. Rápidamente se estableció que había sido muerta por su esposo que la golpeó brutalmente y quien, para librarse del castigo, la acomodó de manera que apareciera como ahorcada voluntariamente. Uno de los familiares de la muerta, explicaba después el fenómeno, diciendo que días antes la mujer había tenido un sueño, tal como el que acabamos de describir.

Por otra parte, un sueño que represente la convalescencia de una enfermedad cualquiera, del individuo que sueña, indica que va a sufrir la enfermedad soñada; para evitarla hay que hacer un exorcismo, que consiste en la representación de la fiesta que se celebra cuando ya el enfermo ha pasado el período de la enfermedad y entra en la convalescencia; es decir, un baile de *chicha-maya* en que se reparte a costa del que debería sufrir la enfermedad, chicha y carne a los que asisten a él.

Respecto al presagio de las guerras interclaniles, que aparece como algo obsesivo entre los indios, tenemos, a más de los anotados anteriormente, un sueño indicador, cuando se ve en él una gran creciente de agua que está arrastrando todo lo que encuentra a su paso, devastando todo lo que topa, y llevándose consigo al individuo soñador. Este logra salvarse de morir ahogado en la corriente agarrándose a una yerbecita muy débil o a un tronco que flota en medio de la creciente. El sentido es que vendrá una terrible guerra de familias en la cual se va a ver envuelta la suya. Pero, así como el soñador se logró salvar en el sueño, agarrándose de algo, tiene también la convicción de que saldrá ileso de esa guerra; podrá ponerse a salvo en lugar seguro.

El guajiro se guía generalmente por su propia experiencia, cuando trata de hacer una excavación para localizar aguas subterráneas potables para su consumo y el de sus ganados. Pero ocurre con lamentable frecuencia que después de varios días de intenso trabajo, cuando aparece el manantial, tiene que dejarlo porque la salinidad es tánta que no permite la utilización de sus aguas. Pero es tradición que el guajiro halla los sitios más adecuados para la extracción de agua por medio de los sueños. El dormido conoce el lugar adonde se puede cavar y encontrarla y con fe inquebrantarle pone en práctica lo soñado. Naturalmente, la simple casualidad determina muchas veces la confirmación del sueño; pero en la mayoría, los resultados no aparecen como positivos, lo que no impide que el guajiro siga creyendo en sus sueños.

Si un indio sueña que al ir de camino se encuentra con una serpiente que se le enrosca en una parte del cuerpo, es o va a ser una persona muy inteligente y con facilidad para aprender un idioma distinto al suyo. Si, por el contrario, en el sueño muestra miedo a la culebra y huye, es porque no tiene facilidades para el aprendizaje y es muy poco listo.

Si se sueña con abundancia de comida, se avecinan un sinnúmero de tristezas.

Si un individuo sueña que después de haber escalado un alto cerro, se encuentra en su cumbre, es símbolo de que va a vivir muchísimos años y morirá muy anciano.

Si se sueña con un toro que lo embiste, es porque próximamente el soñador sufrirá de tos ferina.

Por último, si estando uno profundamente dormido, sueña que alguien viene hasta el sitio en donde está acostado y lo ase fuertemente, y de esta sensación se despierta, la causa no es otra que la presencia del *wanurú* o espíritu de una persona muerta que viene de visita.

Basten estas muestras, que no alcanzan a copar las infinitas variedades de sueños que pueden presentarse entre los guajiros, ni sus diversas interpretaciones, pero que sirven para demostrar que la vida de estos indios depende de los fenómenos naturales o sobrenaturales, impregnados del factor magia, y cómo es difícil separarlos de ellos.

Otros hechos mágicos.—Hay la creencia entre estos indígenas de que comer las sobras alimenticias de una persona, implica adquirir las cualidades de la misma; así, si se come el sobrado de una persona de piel blanca, la piel del que ha comido las sobras de su comida, tomará el mismo color; las indias son por ello muy adictas a comer los residuos de comida que dejan las mujeres blancas cuando las visitan, porque anhelan tener un color más claro; es muy común también entre los hombres comer los sobrados de los que se han distinguido por su valor, porque con ello adquieren parte del mismo; esto se extiende a todo lo que tenga algún contacto con la boca o con el aliento del individuo, pues las colillas de tabaco o de cigarrillo, tienen la misma virtud. Se cree, por lo mismo, que si un indio fuma la colilla que ha botado un extranjero, el indio adquiere una de las cualidades de ese extranjero: la barba.

Esto nos da indicio de la presencia de lo que algunos autores han llamado el *mana.* No otra cosa es el recuerdo que se manifiesta en el conjunto de los fenómenos mágicos que hemos venido tratando. La noción no es muy clara, pero permite suponer su existencia en épocas anteriores. El mana es una fuerza transmisora de cualidades; es la energía y la vitalidad mismas que, a pesar de ser inmaterial, impregna todo lo que toca, se puede absorber y adquirir de maneras distintas, y de aquí la explicación que se ha querido dar a la antropofagia en algunas tribus primitivas. Su efecto concomitante es el que ha llevado al guajiro a conservar uno de los aspectos de esta noción: los alimentos, y en general los objetos que han estado en más íntimo contacto con un individuo poseedor de ciertas características, superiores para el indígena, puesto que las desea y se siente más completo con ellas, llevan hasta él esa fuerza, esa esencia singular por la imanación —permítasenos el término por lo gráfico— que ha sufrido al tocar al poseedor.

Ese objeto o ese alimento le han robado, por así decirlo, un poco de mana al individuo que estuvo en íntimo contacto con ellos.

* * *

Hay otra serie de hechos mágicos que se relacionan con el anterior, en la participación de las cualidades de otro individuo, pero que se diferencian de él por dos aspectos: primero, porque son indirectos; es decir, porque los recibe el niño a través de la madre, durante el período de gestación; segundo, porque ya no se relacionan tan directamente con la noción del mana, sino que podrían incluirse en lo que denominaríamos fenómenos de auto-sugestión, pues sólo hay una impresión repentina o un deseo vehemente insatisfecho que crea la angustia. Algunos de estos hechos son los siguientes:

Cuando una mujer está embarazada y recibe una fuerte impresión por la aparición repentina de una persona, el niño que dé a luz tendrá el mismo color de la piel de la persona que la impresionó.

Por otra parte, si durante el embarazo, especialmente durante los primeros meses, la madre sufre un susto grande, el embarazo resulta doble. En este aspecto de los gemelos hay también la creencia de que ellos aparecen cuando la mujer ha sido llamada a dar el seno a un niño gemelo ajeno a quien su madre no alcanza a alimentar, y se ha negado.

Por último, cuando durante la época de su embarazo una mujer experimenta en forma muy intensa el deseo de poseer alguna cosa, como por ejemplo un vestido, un collar, un adorno de tipo especial y determinado que ella busca ansiosamente, y no lo consigue o no se le satisface su deseo, el niño nacerá bajo la influencia del antojo insatisfecho y presentará en su rostro la expresión afanosa de la madre: tendrá la boca entreabierta, la mirada ansiosa y estará siempre lloriqueando e inquieto.

VIII

LA MAGIA COMO ORIGEN DEL TEATRO EN LA GUAJIRA

(El baile de la cabrita)

Tal vez resulte atrevido el título con que encabezamos este capítulo, y aun lo sean el contenido y las afirmaciones que en él vamos a hacer, porque aquí entran en confusión algunos conceptos que se podrían tratar por aparte, tales como la diferenciación entre magia y religión, y entre juego propiamente dicho y drama. Pero están tan entrelazadas estas cuatro cosas, que no es posible tomar cada uno de los aspectos por separado para su análisis o siquiera sea para su presentación. Si el conjunto aparece claro, nos decleramos satisfechos. Nuestra intención en todo este estudio, ha sido presentar los hechos de la manera más objetiva posible, sin descuidar, claro está, el punto de la interpretación en los momentos que nos ha parecido necesario o cuando nos hemos sentido con capacidad para hacerlo..

Como lo decimos, si lo que se presenta en el *baile de la cabrita* es magia o religión, es tema que podría prestarse a discusiones bizantinas que en nada aclararían la materia y sí, por el contrario, la embrollarían y restarían oportunidades de dar a conocer uno de los aspectos más interesantes de la vida espiritual del guajiro que en él rompe muchas de sus tradiciones sociales, de sus pautas culturales cuotidianas diríamos más bien, y en el que tiene oportunidad de mostrar su destreza más que sus capacidades como actor, pues no hay que pensar que lo que hemos llamado *teatro,* lo sea en el sentido riguroso de la palabra, sino más bien comienzo del mismo, iniciación de las representaciones, sin finalidad en sí mismas, sino como propiciación de la lluvia y de las buenas cosechas, como parte integrante de todo un ritual que incluye danzas, canciones y representación de escenas naturales o tomadas de la mitología.

Lo que nos ha dado pie para llamarlo teatro, o si se quiere, mejor, *drama,* es la concomitancia de la representación de escenas en las que interviene un número reducido de los participantes en la fiesta o baile de la cabrita, y la presencia de un crecido número de los otros asistentes que desempeñan el papel de espectadores.

Además, es frecuente que cada grupo que interviene en la representación, esté encabezado por una especie de juglar o cantador que va narrando los acontecimientos que se desarrollan; el lenguaje empleado es dramático y utiliza los más bellos giros de la lengua; la música verbal se une al drama, pero no bajo la forma de masas corales, sino expresada por cada uno de los cabecillas que dirigen la acción de los participantes en la escena que se quiere representar. Desgraciadamente, estas canciones no se conservan tradicionalmente, sino que son más bien improvisaciones; lo único que perdura es la música, compuesta por algún indígena, especialmente por un habitante de *Jarara*, que es la cuna de la poesía y de la música, según el decir de los mismos indígenas. A esa música se va adaptando la parte verbal a medida que se lleva a efecto la representación.

El baile de la cabrita se realiza cuando llegan las lluvias; cuando las ahuyamas, las patillas, los frísoles están creciendo; es, prácticamente, un rito ceremonial en el que se celebra la llegada de las lluvias y la aparición de los frutos. A este baile, que se ejecuta por las noches y durante semanas o meses consecutivos, concurren todos los que quieren, pues la invitación la constituye tan sólo el toque de tambor, característico para estas ocasiones.

Hay dos danzas especiales, que se bailan de la siguiente manera: en la primera, cada indio va unido a su compañera, en fila, uno detrás de otro, y tomados de la cintura, caminan en la dirección que indique la primera pareja. Empieza el canto, que puede ser éste: "préstame tu compañera para que yo viaje con ella". Dan entonces la vuelta. Al hacerlo, el primer indio quita la pareja al segundo y así, sucesivamente, toda la hilera. El baile se continúa dando vueltas y caminando hasta que la pareja inicial regresa a su primer compañero.

En la otra danza cada hombre toma una mujer, soltera por regla general. Se prenden de las manos, haciendo lo mismo con las otras parejas que intervienen en el baile. Una vez asidos caminan todos en hilera, pero no adelante ni hacia atrás, sino hacia derecha e izquierda. Luégo, asidos siempre de la mano, corren en círculo, teniendo como eje al primero de la fila y caen tendidos en el suelo por el impulso que proporciona la velocidad de la carrera. Se levantan e inician de nuevo el baile.

La fiesta comienza más o menos a las seis de la tarde y dura hasta cerca de las doce de la noche. A esa hora todos los participantes regresan a sus casas, pero retornan a la noche siguiente y durante todas las que cumplen el ciclo de aparición de las lluvias y recolección de las cosechas o madurez de los frutos.

Esta ceremonia que venimos describiendo presenta tres aspectos especiales: 1º Demostración de destreza en las representaciones teatrales; 2º Baile propiamente dicho —las danzas que hemos descrito en los párrafos anteriores— acompañado de canciones; 3º Un aspecto sexual muy interesante, en el cual se rompen las pautas culturales que gobiernan la sociedad guajira en este sentido y permite la posibilidad de una cierta libertad sexual sin las consecuencias anejas a la misma en las épocas normales. Vamos a empezar con este último aspecto, dejando para después lo que son las canciones y las representaciones o drama propiamente dicho.

Aspecto sexual.—a) El hombre, al llegar el momento de las danzas, toma una pareja que generalmente lo acompaña durante todas las noches en que se celebra el baile de la cabrita. Cuando acaban por gustarse, a raíz del trato de los bailes, las parejas se van separando de las cuadrillas de baile y se retiran al monte para satisfacer sus deseos sexuales.

Este hecho, en las épocas normales de la comunidad, se prestaría a conflictos en que intervendrían los clanes de los protagonistas: el hombre sería demandado y estaría en la obligación de pagar una suma grande por el daño causado y otra por los dolores y peligros del parto en caso de embarazo, o se vería en la necesidad de comprar a la mujer por esposa para reparar así la falta cometida. En caso de no cumplir uno de estos requisitos, vendrían las venganzas y la guerra. Pero no sucede así en estos momentos de fiesta. Si el hombre qué ha estado con una mujer en esas noches de baile (que puede durar tres o cuatro meses), quiere tomarla por esposa, debe pagarla a sus familiares, según el precio que convenga con ellos; pero si no quiere hacerlo, toda su obligación se limita a regalarle una manta para vestido. Ella, en cambio, le retribuirá otra, o simplemente una faja para su guayuco. Después no vuelven a verse sino de manera ocasional.

Por otra parte, si de las reuniones ocasionales habidas durante el baile entre parejas de solteros, resulta un niño, el padre no tiene para con él, ni para con la familia de la muchacha, ninguna obligación. El niño es reconocido por la familia de la madre; no se le mira mal y participa al igual que los herederos legítimos, de todos los deberes y derechos de los miembros de su grupo familiar.

b) De las canciones que se cantan en esta ceremonia de propiciación de las lluvias, hay algunas que tienen un simple carácter burlón hacia otros grupos indígenas circunvecinos, a los que señalan sus defectos, como la que transcribimos a continuación:

Yo no quiero riohachero
porque ellos gustan
fumar tabaco;
no me gustan los de Nazaret,
porque son muy golosos.

Pero hay otras de típico sabor erótico, cantadas por los hombres, que no son otra cosa que la invitación al amor, la narración de su hombría, de su valor como macho. Traducimos literalmente un fragmento que pudimos escuchar en Uribia:

Ven a mí mi hermana.
Ven a mí mi mujer.
Yo soy macho.

No lo mires a él
—a ese jovencito—
Camina derecho y bien.
Camina derecho y bien.
Camina derecho y bien.

Yo estoy aquí.
Yo soy el macho.
Traigo conmigo el rifle
y mi revólver.
Soy macho.

Muy simpática eres mi amor.

Ojalá yo tome una india!
Yo la pago
Porque soy rico.

Como ésta, muchas otras canciones se recitan en el baile de la cabrita, pero no pudimos tomar sus letras porque, como ya lo dijimos, la canción no existe como tal, estereotipada, con moldes y palabras definidas y constantes, sino que se improvisa, recurriendo a todos los recursos, y sobre todo a relaciones del pasado, a las que se adapta una melodía determinada.

c) Hay otro hecho muy importante en este aspecto sexual de la fiesta que nos ocupa y es el que podríamos denominar *prueba de la virginidad.*

La virginidad es altamente valorada por el indígena, a pesar de que en la actualidad, por factores económicos y de transculturación, se hace difícil encontrar intactas a las mujeres casaderas, cosa que el guajiro no ignora. Pero siempre es motivo de jactancia y de orgullo para el indio encontrar virgen a la mujer la primera noche de su matrimonio. Es costumbre, por otra parte, que si el indio guajiro se casa a obscuras de que su futura esposa ha perdido la virginidad, y tiene el consiguiente desengaño la noche de bodas, los parientes de la muchacha tengan que devolverle una parte del ganado que pagó por ella, y sobre todo el collar familiar. Esta preocupación del indio, que permanece oculta en su estado normal, se hace consciente durante las borracheras, en las cuales entona canciones en que alaba a su mujer y se jacta de haber tenido una que fue virgen al chinchorro matrimonial, o la insulta y la denigra en improvisaciones soeces cuando lo ha defraudado.

Esta actitud sexual del indígena, o mejor, esta valoración de la virginidad de sus futuras esposas, se expresa en una especia de juego que se efectúa con motivo del baile de la cabrita. Para el efecto, las muchachas se congregan en grupo alrededor de un juglar que canta: Veamos mi linda señorita si tú eres virgen, si en realidad no has corrido mundo, si ningún varón ha puesto su mano sobre tu cuerpo. Y va pasando las manos por el contorno del cuerpo de las muchachas, haciéndoles cosquillas. Empieza por el dedo gordo del pié, asciende por el empeine, las pantorrillas, las rodillas, los muslos, el sexo, el estómago, la espalda, las caderas, los costados, los senos, las axilas y termina por el cuello hasta llegar al extremo de la cabeza. La mujer que permanece tranquila, indiferente, sin reírse, sin sonreír siquiera, triunfa en la prueba y es declarada virgen. El juglar vuelve entonces a cantar: Tú eres, en verdad, señorita, mi linda majayura. . ., entona un verdadero canto de alabanza y termina por llevarla a un sitio determinado. Continúa con las demás muchachas congregadas, repitiendo la operación. Cuando alguna se mueve o se ríe, el cantador le dice: Tú no eres señorita; yo no hubiera pensado eso de tí, pero es cierto; lástima, mi linda majayura que no lleves contigo la virginidad y que los hombres hayan puesto sobre tu cuerpo el suyo. La coloca entonces en sitio distinto al de las vírgenes. Cuando termina de hacer esta operación con todas las muchachas que integran el conjunto, reparte premios a las vírgenes, a las que han salido triunfantes en la prueba, y las elogia de nuevo. Las muchachas devuelven a continuación el regalo, que ha sido simulado.

El escritor francés Roger Callois ha interpretado estas fiestas, retrotrayéndolas hasta los tiempos modernos, en un capítulo que denominó *La* *transgresión sagrada. Teoría de la Fiesta,* y dice al respecto: "A la vida normal, ocupada en los trabajos cotidianos, apacible, encajada en un sistema de prohibiciones cauto, donde la máxima *quieta non movere* mantiene el orden del mundo, se opone la efervescencia de la fiesta. Esta, si no se consideran más que sus aspectos externos, presenta caracteres idénticos en cualquier nivel de civilización. Implica un gran concurso del pueblo agitado y ruidoso. Esas aglomeraciones de masas favorecen eminentemente el nacimiento y el contagio de una exaltación que se agota en gritos y gestos, que incita a abandonarse sin traba a los impulsos más irreflexivos. Incluso hoy, en que sin embargo, las fiestas empobrecidas resaltan bien poco sobre el fondo grisáceo que constituye la monotonía de la vida ordinaria, y aparecen en ella dispersas, diseminadas, casi estancadas, se distinguen todavía en sus manifestaciones algunos miserables vestigios del desencadenamiento colectivo que caracteriza las antiguas francachelas". Y más adelante: "En las civilizaciones llamadas primitivas, el contraste ofrece mucho más relieve. La fiesta dura varias semanas, varios meses, interrumpida por períodos de reposo, de unos cuatro o cinco días. A veces eran precisos varios años para reunir la cantidad de víveres y de riquezas que se verían no sólo consumidos o gastados con ostentación, sino también destruídos y derrochados pura y simplemente, porque el derroche y la destrucción, formas del exceso, entran por derecho propio en la esencia de la fiesta.

"Esta suele terminarse de manera frenética y orgiástica en un libertinaje nocturno de ruido y movimiento que los instrumentos más burdos, tocados a compás, transforman en ritmo y en danza. Según la descripción de un testigo, la masa humana, hormigueante, ondula apisonando el suelo, gira a sacudidas en torno de un mástil central. La agitación se traduce en toda clase de manifestaciones que la aumentan. Crece y se intensifica con todo lo que expresa: choque obsesionante de las lanzas contra los escudos, cantos guturales fuertemente marcados, brusquedades y promiscuidades de la danza. La violencia nace espontáneamente. De cuando en cuando surgen disputas: los combatientes son separados, alzados en el aire por brazos vigorosos, y mecidos a compás hasta que se calman. Pero eso no interrumpe la danza. Del mismo modo, las parejas la abandonan de pronto, se unen en los bosques próximos y vuelven a ocupar su sitio en el torbellino que continúa hasta la mañana.

"Se comprende que la fiesta, representando un tal paroxismo de vida, y resaltando tan violentamente sobre las pequeñas preocupaciones de la vida diaria, parezca al individuo como otro mundo, donde se siente sostenido y transformado por fuerzas que lo rebasan. Su actividad cotidiana, cosecha, caza, pesca o cría, sólo llena su tiempo y provee a sus necesidades inmediatas. Pone sin duda en ella atención, paciencia, habilidad, pero más profundamente vive en el recuerdo de una fiesta y en la espera de otra, porque la fiesta representa para él, para su memoria y su deseo, el tiempo de las emociones intensas y de la metamorfosis de su ser" [64].

Sigue Caillois explicando la fiesta como la ceremonia de la transformación del caos en cosmos, o en otras palabras, la representación de la recreación del universo, el resurgir de la naturaleza que cambia, desaparece y vuelve a aparecer.

Esto podría explicar en gran parte el conjunto de la fiesta. Porque en realidad lo que en la Guajira se celebra con el nombre de *baile de la cabrita*, no es otra cosa que una verdadera recreación del mundo del indígena de aquellas tierras esteparias: con la llegada de las lluvias, el mar de arena se convierte en un mundo de verdor; los lechos secos de los arroyos son fuentes potentes de agua; los chamizos se transforman en bosques de frescura; la ansiedad de la sed desaparece; la fatiga del sol y del desierto se truecan en descanso; el hambre, en abundancia y la inquietud en la esperanza de la madurez de los frutos y la desaparición del espectro de la miseria que ronda por sierras y llanuras. Es *Mareiwa*, su divinidad, su espíritu del bien, que ha hecho su aparición sobre las lagunas de la Sierra Nevada desatando los huracanes y las tempestades, y llevando hasta sus creaturas la lluvia promisoria.

Pero de otro lado, los hechos sexuales que venimos señalando, presentes en esta fiesta tradicional de la Guajira, deben ser tratados aparte porque ellos representan una transgresión a las pautas culturales establecidas, rígidas y severas, referentes a las relaciones carnales entre hombres y mujeres. Como no se ha terminado todavía la interpretación de conjunto de la comunidad guajira, que podría suministrarnos bases suficientes para hacer las aclaraciones necesarias, tendremos que limitarnos a anotar algunos hechos relievantes.

El hombre y la mujer solteros en la Guajira, considerada ésta en su estado normal, soportan restricciones rigurosas en su vida sexual. A las mujeres no les está permitido el trato carnal antes del matrimonio, porque el varón anhela que su esposa sea virgen. El hombre soltero está limitado en el cumplimiento de sus impulsos sexuales por la ley de cobro que lo obliga, caso de tener relaciones con solteras, a pagar una fuerte suma de indemnización, con la que se cubren: el daño causado a la mujer, la ofensa inferida a los familiares, y los posibles dolores y peligros del parto, si es que ha habido embarazo. Y si estas imposiciones no se cumplen, o si el indio no la toma por esposa, pagando lo que exigen por ella sus familiares, vendrá, como lo hemos repetido hasta el cansancio, la venganza y de hecho la guerra a muerte entre los clanes afectados.

---

[64] *Caillois*, Roger: *El hombre y lo sagrado.*

Hay que contar con el hecho de que una mujer que se compra por esposa vale mucho relativamente y el indígena varón no siempre está en la capacidad de acumular el número de animales suficientes para adquirirla, aunque cierto es también que sus familiares están en la obligación de ayudarlo cuando llegue el momento de su matrimonio. Y como la prostitución está tan limitada por la condición de inferioridad en que se coloca la mujer que trafica con su carne, la situación del hombre soltero es, entonces, más difícil de obviar. Volvemos a hacer la aclaración de que hacemos esta interpretación tomando como base una sociedad guajira normal, sin los problemas que ahora soporta de hambre, de pobreza y de transculturación en escala ascendente, fenómenos que están dando al traste con todas sus instituciones tradicionales.

Planteada la cuestión en estos términos, se puede ver la angustiosa posición del indígena guajiro soltero, sin esclavas y sin posibilidades económicas que le permitan comprarse esposa. Vive dentro de un régimen de limitaciones y de restricciones que van hasta los tabúes sexuales que podríamos dividir en dos clases: los especiales aplicados sobre todo en las piaches en su vida sexual, como ya lo vimos, y los generales, aplicables a toda la comunidad, y que llegan hasta el extremo de provocar en el idioma curiosos eufemismos cuando la palabra para órgano genital se asemeja fonéticamente a otra, como sucede con el término para perro.

Esas restricciones deben reflejarse en el conjunto de las normas sociales, pero no es este el momento para exponerlas, pues ya se presntarán en esta misma revista, como interpretación de conjunto de la sociedad guajira. Pero queremos destacar su presencia en el baile de la cabrita, o mejor dicho, su ausencia, pues ya lo dijimos, ellas desaparecen y hay le completa libertad sexual que permite al juglar acariciar a las jóvenes doncellas, so pretexto de adivinar su virginidad o la pérdida de ella, cosa que en la vida normal no se permite; y llegar hasta la unión carnal sin consecuencias de orden económico o social y para la cual sólo se requiere el consentimiento de la muchacha que, a pesar de la pérdida de su virginidad, a pesar de su maternidad ilegal, no desciende en su status, ni trae a la comunidad un nuevo ser inferior en categoría a los demás.

Esto explica en gran parte la afluencia de jóvenes de ambos sexos a la ceremonia de la cabrita, lo que para el indígena que ofrece el rito resulta benéfico, pues mayor solemnidad reviste la fiesta y, por lo mismo, la propiciación de las lluvias y de las cosechas tendrá resultados más efectivos.

d) Una nueva comprobación del rompimiento en estas ceremonias del orden sexual establecido en la comunidad, son las representaciones frecuentes del acto sexual entre los animales, combinadas con las otras dramatizaciones que estudiaremos más adelante. Veamos algunos ejemplos:

La tortuga carey.—Los participantes se disponen en una larga fila o cadena, fuertemente agarrados unos a otros por la cintura. Simbolizan con esto el acto sexual de la tortuga carey. Esta fila pertenece a un juglar que refiere en la canción que sus tortugas se encuentran cumpliendo el acto sexual, porque están en período de celo. El otro bando está encabezado también por su cantador. Su papel consiste en tratar de separar las tortugas, halando, cada uno por separado, la cadena formada por las tortugas. Tortuga que logre ser apartada de su bando, pasa como trofeo al contrario; pero si este no logra separarlas, pierde el juego. Esta actividad se prolonga hasta que hayan sido separadas todas las tortugas de la cadena o hasta que el bando que lo intenta se declare vencido.

El cabrito.—Este juego se presenta en campo limpio. Un grupo de indios cogidos de la mano forman un círculo que finge ser el corral donde se guardan las cabras por la noche. Fuera del corral están los machos cabríos representados por otros indios que, a la vista de las cabras encerradas en el corral, dan vueltas alrededor y hacen intentos sucesivos de entrar. Los indios que representan el cerco los rechazan, pero al fin logran saltar dentro uno o dos machos; una vez dentro, fingen y toman todas las actitudes del macho cabrío en celo: persiguen las hembras, las huelen, las acosan y, por fin, simulan el acto sexual. En tanto llega el dueño de las cabras a mirar su rebaño y va refiendo en sus canciones que no falta ninguno de sus animales, que están gordos porque el pasto abunda y es fresco, y anuncia que va a marcarlos. Comienza a sacar todas las cabras una por una y simula cortarles la oreja, como es costumbre para estampar la marca. Sigue refiriendo en sus cantos lo que hace. Tengo muchas y ahora no me faltarán ni su leche ni su carne; soy rico...

e) Agreguemos a lo anterior el hecho de que las indias de clase rica no participan en estas reuniones, sino muy pocas veces, ya que su prestigio desmerecería por el concepto que se tiene de la fiesta, según el cual a ella no van sino las muchachas que quieren conseguir marido fácilmente o satisfacer sus deseos sexuales. Además, la obligación de cada muchacho de trabajar un poco en la roza de la muchacha que le ha servido de pareja y la de ésta, de suministrarle a su vez, comida en el baile: maíz tostado, bollos, carne, chicha, etc.

Resumiendo hasta aquí, podemos decir que el *baile de la cabrita* se presenta como festividad en que se busca la propiación de las lluvias, a la vez que se celebra su aparición y la fecundidad: fecundidad en los frutos, fecundidad en los animales, según las representaciones que acabamos de describir, y fecundidad en los hombres, en los seres humanos libres ya de todas las trabas que en la vida cotidiana impone la comunidad a sus asociados para mantener el orden social.

* * *

Representaciones teatrales.—"El drama es particularmente difícil de clasificar porque a menudo se mezcla con la religión... Por otro lado, las escenas dramáticas pueden ejecutarse a manera de diversión colectiva o como farsas sin pretensión alguna, como por ejemplo en una pantomima tahitiana que representa el hurto de un canasto lleno de alimentos a un criado dormido; aunque a veces ocurre que estas sencillas e inciertas tentativas pueden dar origen a verdaderos dramas" [65].

Estas palabras de Lowie que acabamos de citar nos sirven bien para lo que hemos querido denominar representaciones teatrales en la Guajira, pues también ellas son farsas sencillísimas en las que se quiere calcar un hecho cualquiera de la vida de la comunidad, de su mitología o de las escenas de la vida natural circundante, en medio del ceremonial que caracteriza la celebración de la llegada de las lluvias y la propiación de las mismas y de la madurez de los frutos. Naturalmente, y como lo dijimos al principio, esta ceremonia es hasta cierto punto un todo inseparable, un conjunto en que se mezclan las diversiones más triviales, como estas pequeñas representaciones y algunos juegos, con hechos tan importantes como la transgresión de las pautas culturales en la satisfacción de los impulsos sexuales que acabamos de describir y de analizar, en la cual se vuelcan las normas de organización, se rompe la tradición y se da cabida al desenfreno y al placer. Es ante todo un rito. Pero, como lo afirma el mismo Lowie, "Es frecuente que estos importantes rituales presenten elementos dramáticos, por lo que alguna vez se creyó ver que una ceremonia no era más que un mito dramatizado. Por ahora sabemos que cuando mito y ritual se encuentran asociados, a menudo el primero ha sido añadido después, ya sea o no más antiguo... En suma, el ceremonial de los primitivos a veces es algo más que pompa, y puede elevarse a la altura de una verdadera representación teatral" [illegible].

---

[65] Lowie. Antropología Cultural, XI, 194-195.

Es curioso, sin embargo, que en la celebración de esta fiesta dedicada a la propiciación de las lluvias, no se encuentre nada relacionado con el mito de las mismas. Las representaciones de la fecundidad abundan en muchos de sus aspectos, como lo acabamos de ver en la descripción del aspecto sexual. Pero representación que se relacione con las lluvias, no hay ninguna, al menos conocida por nosotros, a no ser una en la que intervienen el diablo y la nube o el diablo y el humo, ya que la palabra para designar estos dos conceptos —nube y humo— es la misma: *sirúma*. En esta dramatización, que describiremos más adelante, la nube sale triunfante sobre el diablo. Podría ello interpretarse como el triunfo de las lluvias sobre el largo verano, y sobre las enfermedades, las pestes y las muertes que se desencadenan como consecuencia del mismo. Pero no tenemos ninguna obra base para sustentar esta afirmación. Además, hay que contar con el hecho de que los indígenas no son partidarios de que los extraños presencien sus festividades de la cabrita, y cuando ello ocurre, la representación se reprime en su naturalidad, y se convierte en algo postizo, artificial, casi podríamos decir en un producto especial de exportación, a lo que han contribuído grandemente los misioneros que se oponen a ella por considerarla amoral o inmoral, debido a la libertad sexual que en ella se demuestra y a las representaciones de escenas naturales relacionadas con la vida procreativa de los animales. Todos los datos que tenemos, no son producto de observación personal de la fiesta, sino de narraciones recogidas entre distintos informadores de diversas partes de la Guajira. Tienen, por lo menos, el valor de datos ratificados varias veces.

Todo esto nos hace pensar que el baile de la cabrita, aun cuando se relaciona directamente con las lluvias, toda vez que se inicia cuando ellas aparecen; aun cuando es dedicado especialmente a *Mareiwa*, divinidad de las lluvias, como se comprobará en el capítulo siguiente; aun cuando se nom-

---

[illegible] Lowie. Op. cit. XVII, 210.

bre parece derivarse de las constelación de las siete cabritas, *iwa*, cuya asociación con lluvia anotaremos también en el capítulo que sigue, es una ceremonia dedicada a la fecundidad: fecundidad de la tierra en la aparición de los frutos, determinada por las lluvias. Fecundidad y lluvia se presentan, pues, como dos factores inseparables, como dos términos de una misma *ecuación: vida*.

Hablámos del aspecto de demostración de destreza en las representaciones teatrales cuando delimitamos los campos de estudio del ceremonial de la cabrita. Efectivamente, según todas las narraciones de los juegos representativos que tenemos a disposición y que se irán describiendo detalladamente en la última parte de este capítulo, el final de cada uno está dado por el triunfo de una de las partes que intervienen en el desarrollo, debido a la mayor o menor habilidad o destreza en los movimientos o por la mayor o menor cantidad de fuerza física de los participantes cuando se trata de representaciones de luchas como lo vimos en la tortuga carey, y como lo veremos también en las representaciones de escenas de animales, de hombres y animales o de hombres solos, como en la descripción de un *patchi* o guerra interclanil. Esta demostración de habilidad y destreza en los movimientos se manifiesta muy claramente en el baile de *chicha-maya*, que se detallará ampliamente en el aspecto descriptivo de la cultura guajira próximo a publicarse, y que, en términos generales, se limita a una verdadera lucha entre el hombre y la mujer que forman la pareja, lucha en que la segunda trata de derribar al primero.

Sin embargo, en las representaciones de carácter mítico, la escena es más limitada, siempre termina de la misma manera; es estática en el sentido de que su desenlace no puede ser cambiado por la habilidad de los participantes, sino que está sometida a una trama regular, rígida para cualquier ocasión en que se presenta. Esto, creemos nosotros, es lo que le da su verdadero carácter de mito. Es parte de la tradición oral del grupo y, por lo mismo, no puede estar sujeta a variaciones determinadas por el momento.

Hechas estas anotaciones generales sobre las representaciones teatrales o dramas, vamos ahora a describirlas una por una, presentando primero las que hacen relación a la vida social, luégo las relativas al aspecto mítico y por último aquellas en que intervienen animales solos o mezclados con hombres.

1. *Visita entre la Guajira Alta y la Baja.*—Participan en esta representación dos bandos, compuestos ambos por hombres y mujeres. El primero representa la Guajira Alta; el otro la Baja. Los bandos se sitúan en dos filas

paralelas, a distancias de una cuadra entre uno y otro grupos; los componentes de cada cuadrilla *se* toman unos a otros por la cintura. Están frente a frente dejando entre ellos un pequeño espacio. El juglar que encabeza a los indios que representan la Guajira Alta, comienza, dirigiéndose al visitante de la Guajira Baja: *Ansb piá* "Llegaste?" *Aas* "Sí", responde el otro. *Kasáchicki* "Que se dice", vuelve a preguntar el primero. *Nobots* "No, nada", responde su hermano de la parte meridional. De nuevo pregunta el del Norte: ¿Qué tal el invierno? ¿Llegaron por fin las esperadas lluvias? El otro contesta: Estamos contentos. Llegaron las lluvias. Por eso están hermosas nuestras sementeras. Hemos recogido alimentos en abundancia. Y aún hay bastante para recoger. Los pastos, como los árboles, reverdecen. Nuestros ganados tienen agua suficiente para calmar su sed en las casimbas y jagüeyes. Están gordos y se han multiplicado. No nos faltan la carne ni la leche. Ni tampoco las frutas... El del norte tomo la palabra y dice: Yo, mi amigo, sufro mucho. Padezco las angustias del hambre en espera del invierno. Mis ganados mueren de sed al pie de las casimbas secas. No dispongo de otro alimento que las frutas del cardón y de la tuna. He de recorrer largos y penosos caminos para que mis hambreados rebaños disfruten de pastos y de agua. El verano es duro. Y el sol quemó las sementeras y los pastos. El del sur, vuelve a intervenir, para invitar a su amigo con estas o semejantes palabras: Ya que eso es así, mi hermano, como lo cuentas, por qué no vienes con nosotros a nuestra tierra, a la Guajira Baja? Allí encontrarán tus rebaños pastos verdes y jagüeyes rebosantes de agua. Ven con tu mujer y tus sobrinos que para todos habrá comida. Allí el invierno es bueno. Y nosotros te esperamos.

Dice, por fin, el de la Guajira Alta: Sí. Me voy contigo. Partiré con mis ganados hambrientos. Y con mi gente, que soporta necesidades y miserias... Después de esto, los dos bandos se reunen en uno solo y abrazados todos por la cintura se van caminando en dirección a la Guajira Baja. Termina la representación.

2. *La guerra interclanil.*—Se forman, como en el caso anterior, dos grupos encabezados por sus cantadores. Pero ahora no intervienen directamente las mujeres. La representación se inicia así: el jugador de uno de los bandos se acerca hasta el otro y finge matar a uno de sus miembros. Este aparenta estar herido y se retuerce en el suelo hasta morir. El otro lo deja tendido en el campo, huye hacia su cuadrilla y se esconde. El cantador empieza entonces su tarea, diciendo que la causa de la muerte fueron los celos, porque cortejaba a la mujer del homicida o era su rival afortunado en un noviazgo. El otro bando se entera de la muerte de su miembro y corre a

recogerlo. Hace grandes ademanes de furia y de venganza, y el cantador de ese grupo refiere el enojo de su clan, sus amenazas hacia el clan contrario, al que impreca con palabras injuriosas, y acaba por declararle su enemistad. Poco después viene la escena del cobro, en la que un representante del grupo del muerto llega hasta el contrario para exigirle el pago por la ofensa recibida, pide cantidades grandes alegando que los de su clan están muy enojados, y anuncia que si no se cubre lo pedido vendrá la guerra. El cantador va diciendo: Píga mi sobrino porque has derramado su sangre. Y nos has dado por ello un gran pesar. Yo te pido buenamente que lo hagas si no quieres merecer nuestro odio; que matemos a tus sobrinos y despojemos a tus gentes de sus ganados; que ceguemos tus casimbas e incendiemos las casas de tus parientes. Si no atiendes nuestro pedido, tomaremos a tus mujeres y a tus hijos y sobrinos como esclavos. Píga!

El bando homicida recoge niños —que simulan ser ganado— collares, etc., y los entrega a su contendor. Pero su juglar canta diciendo que aquello es muy poco, que su clan exigió más, que lo tome de nuevo y que ya que no cumplió con lo estipulado en el compromiso, que se disponga a pagar con su propia sangre. La guerra está declarada. Cada bando se preocupa por apertrecharse, para lo cual recogen cardón tierno, que abren en tiras que servirán como armas.

El catandor del clan del muerto vuelve a cantar; Aprestaos mis hijos, mis sobrinos. Vamos a atacar a nuestros enemigos, a cobrar la sangre de nuestro hermano, ya que ellos no pagaron lo debido. Pero no os expongáis. Sed prudentes. Atacad, bien resguardados detrás de los árboles y de los cardones. Apuntad bien. No os dejéis vencer, porque nos llamarán en adelante cobardes y no nos respetarán; no pagarán entonces nuestras mujeres y seremos despreciados por todos. En toda la Guajira se sabrá nuestra derrota que se convertirá en burla y en desprecio por nosotros.

El cabecilla del grupo homicida canta: Mis sobrínos, alistáos! Pronto vendrán esas gentes a atacarnos. Estad litos para la guerra. No os descuidéis ni un momento, porque llegarán de improviso, dispuestos a quemar nuestras casas, a robar nuestros ganados y cegar nuestras fuentes de agua y a tomar como esclavas a nuestras mujeres y nuestros niños. Luchad y apuntad bien. Vamos a destruírlos.

Después de estas arengas que cantan los cabecillas que caracterizan a los jefes en las guerras, viene el ataque: los que están de duelo simulan ir de madrugada (todo esto lo va refiriendo el cabecilla en sus canciones), para caer de improviso sobre sus enemigos. Con los montones de cardón se disparan mutuamente. Los atacados salen huyendo, y dejan el campo cubierto de muertos. En el combate todos se azuzan; al lanzar el cardón, imitan el estampido y el silbo de las balas al ser disparadas. Cada cual se guarece donde puede y esquiva los golpes. Los que son tocados por los proyectiles lanzados, caen gritando que están heridos y fingen morir. Los jefes arengan a sus hombres: Tirad bien mis sobrinos, porque nos creerán unos cobardes.

Cuando los proyectiles se terminan, se disponen los bandos a recoger los cadáveres. El que tenga más muertos ha perdido la batalla. En este momento intervienen las mujeres para llorar a los muertos de su grupo: se cubren el rostro con su pañuelo, y agachadas sobre el cadáver lloran lastimosamente. Luégo van a enterrarlos y con esto termina la representación del *putchi*.

3. *El diablo y los indios.*—En esta dramatización un indio se cubre con una manta negra, caracterizando al diablo o *yorujá*. El diablo aparece paseando por el campo y un indio le sale al encuentro; el diablo, con gran destreza, lo agarra por las narices con el pulgar y el índice y lo arroja al suelo. Ese indio está muerto. Esta misma escena, en la que participa siempre el diablo, pero cada vez con indios diferentes, se repite por tres veces con el mismo resultado, hasta que al fin todos los indios que participan en la representación se van contra el diablo y lo matan. El diablo desaparece, pero al cabo de un rato vuele a escena. Se traba nueva lucha entre todos en la que el diablo lleva esta vez la mejor parte porque mata a todos los indios e indias que participan en la reyerta. Se retira luégo y se quita su manta, dándole así fin al juego.

4. *El diablo y la nube.*—Los indios se despojan de sus mantas y hacen con todas ellas una especie de tolda dentro de la cual se colocan los participantes. Esta carpa es la caracterización del humo o de la nube. Allí simulan que están comiendo y jugando tranquilamente. El diablo, otro indio, aprovecha el descuido de los hombres, entretenidos en sus ocupaciones, y cubierto siempre con su manta negra, se mete dentro de la nube para hacer el mal. Se arma a continuación una pelea entre los indios y el diablo. La nube acaba por atrapar al diablo y sale triunfante en la representación.

5. *La carrera de caballos.*—La carrera de caballos es en la vida ordinaria de los indios uno de los deportes o pruebas de competencia más practicado. En ellas se trata de poner por alto el nombre del caballo y la habilidad de su jinete. En todas las grandes fiestas hay siempre un número de carreras de caballos y es tal su afición a ellas, que en algunos cuentos narrados por los indígenas se mencionan frecuentemente.

En la fiesta de la cabrita se forman dos bandos que, como en los casos anteriores, están dirigidos por su respectivo narrador. Cada grupo posee un número igual de caballos corredores, representados por indios. Se ha señalado previamente el campo de la carrera con un punto de salida y meta de llegada. Empieza entonces un cantador a referir la bondad de su caballo, alabando su rapidez. El otro le contesta en idéntico tono y con elogiosos conceptos para su animal. Convienen luégo en jugarlos, y lo ponen en práctica. Dice uno de ellos: Aquí va mi caballo *rueno;* es más rápido que las nubes y que el viento y más valiente que ninguno otro en la Guajira. El otro canta: Este es mi caballo alazán. Tengo seguridad en su triunfo, porque es más veloz que el venado. Largan luégo sus caballos, que se disputan la carrera; a contiuación sale otra pareja, y otra, hasta que hayan intervenido todos los competidores.

6. *Las abejas y los ladrones de frutos.*—Hay en la península guajira una abeja pequeña que los indios denominan *wáya* y que construye sus colmenas en los árboles o en los huecos de los troncos. Al golpear cerca de su colmena, las abejas se alborotan, salen en bandadas y se prenden al cabello de las personas que están cerca, se meten por entre la ropa e invaden todo el cuerpo, zumbando y molestando hasta desesperar a su enemigo. Los indios tienen la costumbre de recoger colmenas de estas abejas para colocarlas a la entrada de las siembras y que sirvan así como defensa de los frutos que se cultivan, contra los ladrones. En la escena aparecen dos grupos: uno simula ser la colmena de las abajas y otros caracteriza a los ladrones que quieren robar la cosecha de una sementera. El bando de las abejas se coloca a la entrada de la siembra, en forma compacta que recuerda la colmena. Los ladrones comienzan a llegar y a tratar de entrar en el sembrado para tomar los frutos maduros, pero al intentarlo rozan la colmena; las abejas se alborotan, zumban y atacan a los ladrones que huyen perseguidos por ellas, los hostigan como pueden e impiden así que la cosecha sea robada.

7. *La caza de los jirijir.*—Bajo el nombre de *jirijir* conocen los indígenas un pájaro pequeño que aparece en la Guajira durante las épocas de cosecha y devora los sembrados. Los indios los persiguen asiduamente para defender sus cosechas y para utilizarlos como carne en la alimentación, pues sostienen que son muy gordos y de sabor agradable. El sistema de que se valen para capturarlos es el siguiente: este pajarito acostumbra siempre volar en línea recta, entrando sin variación alguna por un punto determinado y saliendo por otro, de manera precisa. El indio ha aprovechado esta

observación y entonces se va a los sembrados en la época en que acostumbran bajar las aves, provisto de chinchorros o de grandes redes. En el sitio de salida de las aves colocan sus chinchorros. Esperan la llegada de los pájaros, los asustan, e inmediatamente cubren con gran rapidez el punto de salida y las aves quedan atrapadas en la red, cayendo en ella por centenares.

Esta esceña se representa en la ceremonia que venimos describiendo. Al iniciarse, se encuentran reunidos en grupo aparte varios indios que harán la función de chinchorreros, es decir, de los que tratarán de atrapar a los pájaros en sus redes; algunos de los niños, se reunen en el centro del campo para representar la siembra. Y un tercer bando, formado por adultos, desempeñará las funciones de los pájaros.

Cuando todo está preparado, el último grupo se pone en movimiento y se acerca en ademán de volar, produciendo un ruido peculiar que semeja el del *jirijir*, y cae sobre el grupo de niños, es decir, sobre la siembra. Un nuevo agrupamiento, pero ya de mujeres, interviene en la escena para espantar los pájaros con gritos y ruidosos palmoteos de las manos. Los pájaros tratan de escapar en bandada, siguiendo la línea recta acostumbrada por ellos, produciendo siempre el ruido peculiar, y pasan así por el sitio donde se encuentran apostados los chinchorreros, que están dispuestos en semicírculo, de dos en dos, y con las manos cogidas, derecha con izquierda, formando un cuadrilátero. Los pájaros llegan hasta allí corriendo a la mayor velocidad posible, y los chichorreros los atajan y rodean para impedirles la fuga. Luchan, pero al fin el semicírculo comienza a cerrarse hasta convertirse en círculo y las aves se ven encerradas. Un indio viene luego a sacarlos; los va tomando uno por uno, del brazo, como si éste fuera el ala, y finge torcerles el pescuezo. Una vez sacados todos los pájaros de entre la red, termina la escena.

8. *Los tigres y los perros.*—Este juego teatral trata de demostrar la fortaleza del tigre y su superioridad sobre los perros. Por ello exige mucho cuidado en la selección de los indios que en él intervienen, pues deben luchar fieramente entre sí, y es necesario que los que hacen el papel de tigres salgan vencedores. Esto nos ha hecho creer en el valor mítico del tigre, que aparece realmente en las leyendas relacionadas con *Mareiwa* y en la nomenclatura clanil. El juego consiste en trabarse en ruda lucha, en la que siempre el tigre, por ser más fuerte, consigue derribar al perro y dominarlo.

La descripción completa puede resumirse así: el grupo de los tigres finge estar encaramado en un árbol; a veces lo hacen realmente. El de los perros llega husmeando y siguiendo el rastro hasta colocarse al pie del árbol que sirve de guarida a los tigres. Al encontrarlos, ladran debajo y los provocan hasta hacerlos saltar, y es entonces cuando se traban en lucha, levantándose por lo alto. Cuando al fin el perro cae a tierra, el tigre finge morderlo y despedazarlo. Le pone las uñas en el pecho y lo ataca con los dientes en la garganta, por donde empieza a devorarlo. El perro chilla doloridamente, hace convulsiones y se queda inmóvil, como muerto. El tigre se levanta satisfecho porque ha triunfado, dando así fin a la representación.

9. *Los perros y los zainos.*—Se forman dos bandos, cada uno compuesto por diez hombres dispuestos en fila y encabezados, como de costumbre, por el cantador que es el jefe del grupo. El uno representa los zainos y el otro los perros que van a darles caza. El juego se inicia:: los zainos se reunen en grupo, fingiendo por su posición y sus movimientos que están metidos dentro de una cueva que les sirve de refugio. Empieza a cantar el jefe de los perros, que se agrupan a su alrededor, arengándolos para que vayan a matar a los zainos y no se dejen vencer por ellos. El grupo de los zainos ronca y se apresta para defenderse. Los perros se acercan cautelosamente hacia su presa y escogen uno de entre el grupo. Se traba así la lucha entre un perro y un zaino, lucha desesperada por el predominio, y en la que procuran agarrarse del guayuco y levantarse por el aire para arrojar al contrincante al suelo; la pelea es fuerte y tenaz, porque se escogen generalmente los más aguerridos y bien musculados para representar tanto a los perros como a los zainos, y se prolonga hasta que uno de los contrincantes sea derribado por el otro, caso en el cual se da por vencido. El bando del ganador se anota un punto. Cuando la primera pareja concluye su lucha, se inicia una nueva con otros dos indios, uno de cada grupo, y así sucesivamente, hasta que participen todos los que representan los dos bandos. En el desarrollo de las luchas personales entre perro y zaino, cada cantador azuza a su partidario, le infunde ánimos, lo dirige, etc. Luego se hace el cómputo de los puntos obtenidos por cada grupo, y el vencedor recibe un premio consistente generalmente en comida.

10. *La zorra y el conejo.*—En este acto intervienen tres personajes: uno que simula ser la zorra, otro el conejo, y un niño que hace el papel de patilla. El juego consiste en ver cuál de los dos animales, si la zorra o el conejo, se queda con la patilla que se están disputando, porque ambos quieren robarla. Entonces, cada uno de ellos hala por un brazo al niño (de doce o trece años de edad) y el que logre arrancárselo al otro, se considera vencedor.

Para entender mejor esta representación, es bueno decir que en la Guajira recogimos un cuento relacionado con la zorra y el conejo, publicado en la *Revista de Folklore* [67], en el cual se muestra también una competencia de malicia entre los dos animales que, en el cuento, es superior en el conejo.

11. *El hombre y el puerco montés.*—Un indio está representando el papel de marrano de monte, y otro el de cazador que lo persigue. Este último sigue al puerco que huye velozmente esquivando las flechas que le dispara el cazador. En este juego de destreza puede salir vencedor el cazador que al fin logra herir al animal con las flechas que dispara, o el puerco, si consigue cansar a su perseguidor y esquivar todos los disparos que le hace.

12. *El cazador, el perro y el conejo.*—Este juego es otra demostración de competencia, pues se trata de comprobar la habilidad de cada uno en el desempeño de los papeles que le han sido asignados. Es, en resumen, el simulacro de una cacería, en la que el hombre y el perro tratan de dar alcance al conejo. El perro lo persigue para alcanzarlo y despedazarlo con sus dientes, mientras el hombre lo persigue más de lejos, disparándole piedras con cauchera hasta que logre tocarlo con una de ellas, caso en el cual el conejo debe darse por muerto, dejando como ganador al cazador; lo mismo ocurre si es el perro el que logra atraparlo entre sus garras. Pero si el conejo logra burlarlos a ambos, haciendo mayor gala de destreza y ligereza, queda como vencedor en la prueba.

13. *La canción de la serpiente.*—Este aparte que hemos dejado para finalizar el estudio sobre el teatro en la Guajira, presenta características diferentes a todas las demás representaciones que hemos descrito, porque no constituye una demostración de habilidad o fuerza, ni intervienen bandos opuestos en ningún sentido y por lo mismo no hay diálogo sino monólogo, cantado por el cabecilla del grupo, seguido por todos los participantes y en el que se narran los hechos relativos a la serpiente.

Como nota aclaratoria trasladamos al lector al capítulo referente a *Enfermedad y Medicina*, en el que se destaca el valor mágico de este animal, en relación sobre todo con las mujeres embarazadas y lo que las rodea. Y recordamos también que, como en el caso del tigre, la serpiente interviene en la nomenclatura de los clanes, a veces en estrecha relación con aquél.

---

[67] *Pineda Giraldo, Roberto. La chama, un mito guajiro.*

El acto se desarrolla como sigue: Se forma una hilera intercalada de hombres y mujeres que van tomados de la mano. Corren a pasos menuditos y ondulando a la manera de las serpientes cuando se arrastran por la tierra. Van cantando, entonces, todos, la canción de la culebra, encabezados por un juglar. La canción dice, más o menos, lo siguiente: Yo soy la culebra. Ando arrastrándome por los suelos. No hago mal a nadie. Pero el que se atreva a pisarme porque estoy en el suelo, lleva su castigo: lo muerdo y lo invalido. Y a veces lo mato. Lo dejo en cama sufriendo largo tiempo en castigo de haberme pisado, considerándome indefensa porque ando arrastrando mi cuerpo por la tierra . . El canto se repite por varias veces.

IX

MAREIWA Y WANURU

O

LAS NOCIONES DEL BIEN Y DEL MAL

A través de todos los capítulos que anteceden, hemos tratado de poner en claro lo que constituye la vida mágica del guajiro, que es casi como decir su vida espiritual y de paso hemos mencionado la presencia y actividad de seres con poderes superiores a los naturales, capaces de hacer el bien o el mal, según el sér de que se trate en cada caso particular. Hemos tocado, pues, dos nociones fundamentales: el bien y el mal.

Nuestro interés se concentra ahora en tratar de dilucidar la calidad de esos espíritus o seres sobrenaturales que se prestan a confusiones graves, debidas ante todo a la influencia de la transculturación y, muy especialmente, a la presión ejercida por los misioneros en su función evangelizadora. Es tal la transgresión de términos y conceptos en este mundo de las ideas que podríamos llamar religiosas, que hasta su misma mitología se ha transformado en términos que resultan peyorativos e inferiorizantes para el pueblo guajiro [68].

---

[68] Esta afirmación se basa en la leyenda que recogimos de boca de un indio en la localidad de Nazaret, relacionada con *Mareiwa* y el origen de la humanidad, en la cual se presentan los comienzos de los distintos grupos humanos: indígenas y extranjeros. Dice la leyenda que *Mareiwa* creó los seres humanos y los reunió, invitándolos a un banquete. Los que cumplieron con las fórmulas de etiqueta social (saludar de mano, respetuosamente, sentarse en su debido sitio, guardando compostura, comer conforme a las reglas civilizadas utilizando los cubiertos, lavarse las manos, etc.), fueron convertidos en *aríjuna* (blanco, civilizado); los que se portaron mal y no cumplieron con estos rituales de etiqueta social, es decir, los que se manifestaron como indios, fueron desde entonces *wayú* (indios). Como puede verse, el indio se cree superior al blanco por estas normas de etiqueta social, que él desconoce total o parcialmente.

[p. 141]

El problema estriba en el hecho de que esas dos nociones de *bien* y de *mal*, representadas en dos clases de espíritus, *benignos y malignos*, se han cambiado por los conceptos católicos o cristianos en general de *Dios* y *demonio*„ conceptos que el indígena, cada vez más en contacto con la civilización de tipo cristiano, acepta gradualmente en el proceso de conversión a las nuevas ideas.

Corroboran nuestra afirmación varias citas, tomadas bien de los mismos misioneros católicos o protestantes, o de viajeros y etnólogos que han incurrido en la misma confusión. Para el caso transcribiremos algunas de ellas.

El padre de Carcagente, refiriéndose a la iglesia de Manaure, dice: "Los indios le dicen a *Dios:* "Ten lástima de nosotros". Saben lo que puede hacer *Dios* por ellos", frases que traslada el guajiro de esta manera: "Nuchúntaca guayú numuín *Maléigua* "Pumúliaja guayú". Je natújain au tu náinjecta nau *Maléigua*" [69].

Los misioneros protestantes, por su parte, publicaron en guajiro y español una versión del Evangelio según San Marcos, a través de toda la cual, la palabra *Dios* está representada en guajiro por la palabra *Mareiwa* [70].

El padre José Agustín de Barranquilla, misionero capuchino que en misión evangelizadora recorrió la mayor parte del territorio guajiro y recogió sus impresiones en un libro, al hablar de las cualidades y defectos morales del guajiro trae las siguientes frases: "...Es Monoteista, es decir, que cree en un solo Ser Supremo, llamado Mareigua (Dios)... tiene por verosímil el diablo a quien denomina Yarujá o Yolujá..." [71]. Y más adelante: "El guajiro no es como otros indios, idólatra, porque nunca se ha encontrado entre los vestigios de las antigüedades guajiras, ni ídolos que adoraran en otros tiempos, ni tradiciones que lo entronquen con la idolatría, salvo algunos insignificantes talismanes de carácter doméstico y familiar, tendientes a favorecerlos, pues ni al sol, la luna, ni a ninguna otra cosa visible le ha tributado jamás culto alguno. El guajiro atribuye todo lo bueno que ocurre en este mundo, a Merigua (Dios). Mareigua siempre es bueno; nunca es malo. Mareigua fue quien hizo el mundo y todas las cosas visibles; El solo. El es invisible, pero ve todas las cosas... Mareigua tiene tres espíritus principales y muchos otros subalternos, inferiores a El;

---

[69] *Carcagente:* Guía Goajiro, pp. 18-19. El subrayado es nuestro.

[70] Máruko. Cf. Bibliografía.

[71] *Barranquilla. Así es la Guajira*, II, 57.

estos espíritus son unos masculinos y otros femeninos... Ve un indio que la siembra se está secando por falta de agua, y lejos de clamar al cielo para que llueva, lo que hace es tocar su tambor o caja todas las noches y en las madrugadas como si quisiera que el ruido hendiera las nubes; dispara su escopeta sobre ellas para igual fin... Enferma uno de sus pariente y llama al Piache para que, con sus sobos, la maraca, los salibazos de tabaco o manilla, los dictámenes de los espíritus, sane al enfermo, en vez de recurrir a Dios pidiendo por la salud de su allegado" [72].

Jorge Isaacs, el famoso novelista colombiano, realizó en la segunda mitad del siglo pasado un viaje de estudios a la Guajira y otras regiones del país, por encargo oficial, y escribió en el informe presentado: "*Mareigua* es el nombre con que los guajiros designan a Dios, mejor dicho, *al no engendrado, fuerza inmaterial, dueño de la creación*" [73].

Por último, el etnólogo profesor Hernández de Alba, a raíz de su expedición a la Península, dice: "*Mareigua*. Todo lo bueno para el guajiro: la lluvia, la abundancia, la vida, la protección, el mundo en que viven, lo da Mareigua, el Dios único, siempre bueno y nunca malo..." [74].

Estas citas que hemos transcrito nos llevan a la creencia en un dios todopoderoso, único y universal para los guajiros. Así es, en cierto modo, para los que ya se encuentran imbuídos de las prácticas religiosas cristianas, pues al hacer referencia a nuestro Dios, a Jesu-Cristo, lo llaman *Mareiwa*. Pero en el fondo, según nuestro criterio, hay algo distinto a ello, que es precisamente lo que trataremos de explicar.

Al hablar del piache nos referimos extensamente a sus espíritus protectores, verdaderos curanderos, y de los cuales éste no es más que un intermediario. Naturalmente, hablamos también en ese capítulo y en el que se relaciona con la enfermedad, de los espíritus malignos, causantes de los males, conocidos con el nombre genérico de *wanurú*, y explicamos cómo los primeros son, en general, los espíritus de piaches desaparecidos que siguen ejerciendo sus funciones en beneficio de la comunidad, mientras los *wanurú* son espíritus de gentes también muertas, que satisfacen venganzas personales, cobran desacatos cometidos contra su status de muertos, o sencillamente son peligrosos por los hechos circunstanciales que provocaron su muerte, como en el caso de los suicidas.

---

[72] *It., it.*, II, 65-67.

[73] Isaacs. *Estudio del Lenguaje Guajiro*, 303.

[74] Hernández de Alba. *Etnología Guajira*, 49-50.

Fuera de los espíritus de la enfermedad y de la muerte, hay otro, llamado *yo-ru-já*, difícil de describir y de delimitar en sus funciones. Sólo sabemos que es maligno por excelencia y que ha sido a él, justamente, al que, por contraposición a *Mareiwa* (Dios), se le ha bautizado como *demonio, diablo*, por parte de misioneros, escritores, etc.

A propósito de lo anterior tenemos algunas citas que nos reafirman: "*Yolubá* es el demonio en la sencilla teogonía guajira; como el dios, es apenas un concepto, la palabra que representa las fuerzas destructoras y a la vez poderosas, pues llega hasta tener intervención en las palabras del piache cuando adivina. "¿Qué dice el diablo? Jamúseneik Yolujá?", es la pregunta que se hace al adivino. No es, pues, el demonio guajiro como el de los cristianos, lo contrario del dios, puesto que a más de la maldad, y destrucción, encierra la idea de poder y adivinación" [75].

"Parece que para el guajiro existieran dos diablos: el llamado Yarujá o Yolujá y el Guanurú. El *Yarujá* o diablo propiamente tal es lo más malo que existe y lo más aterrador: él siempre es malo y ejerce su acción sobre los hombres, sobre la humanidad, pero actúa más que por sí mismo, por medio de otro menor que él que es el Guanurú".

"El guanurú es más entrometido en este mundo; es enemigo del cuerpo, como también del alma; él es el encargado de producir las enfermedades en las personas, en los animales y aún en las plantas. El guanurú también es un espíritu" [76].

Como se ve, la confusión es grande; y ello no es obra solamente de los escritores citados, sino del indígena mismo, como lo veremos más adelante.

Lo que se puede sacar en conclusión hasta el momento, es el establecimiento de dos categorías de espíritus, una para los del bien, y otra para los del mal, categorías basadas en la mayor o menor capacidad para ejercer sus influencias benignas o malignas, respectivamente. Pero si examinamos un poco más detenidamente la serie de hechos observados por nosotros en el viaje del año 47, podemos anotar algunas separaciones más que nos permitirán dilucidar un poco el problema que atañe a las nociones de bien y de mal en el indégena, nacidas de la presencia de seres caracterizados y dispuestos a ejercer lo uno o lo otro sobre el individuo o sobre la comunidad en general; es decir, espíritus benignos o malignos que personifican lo bueno y lo malo, y que presiden los hechos socialmente aceptables o reprobables.

---

[75] *Hernández de Alba. Op. cit.*, 50.

[76] *Barranquilla. Op. cit.*, II, 67.

* * *

Mareiwa. Para nosotros, *Mareiwa* es ante todo el espíritu propiciador de las lluvias. Esta afirmación la hacemos basados en los siguientes hechos:

1. El baile de la cabrita, como ya vimos en el capítulo anterior, es dedicado a él y se realiza cuando aparecen las lluvias de verano;

2. Según una ficha recogida en el terreno, el hijo de Dios (Mareiwa) existe. Nació de la unión de las olas y las nubes en el sitio de *Pulówi*, en lagunas "sagradas" adonde no pueden ir los seres humanos, en la Sierra Nevada, donde hay pequeñas lagunas de aguas saladas y dulces, rodeadas de plantas medicinales. Hasta esos lugares desciende *Mareiwa* en ciertas ocasiones y es cuando sobrevienen los grandes aguaceros en la Guajira; es decir, en las épocas que en la Península se denominan otoño, primavera e invierno. Entonces comienzan a reverdecer los árboles, los pastos y las plantas todas;

3. Otra leyenda dice que *Mareiwa* nació de una mujer que quedó embarazada cuando, estando en el período menstrual, se espantó ante el espectáculo de una fuerte tempestad. Sin haber tenido contacto sexual con ningún mortal, alumbró luégo, como las demás mujeres;

4. También aseguran las leyendas guajiras relacionadas con el sér que nos ocupa, que nació bajo un olivo [77] en algún lugar de la Guajira. La importancia de esta leyenda estriba en el carácter peculiar de este árbol que es el único de los que forman la flora guajira, que escapa a la acción de los veranos largos, y permanece siempre fresco, conservando durante todo el tiempo sus hojas, y fructificando;

5. En la propiciación de las lluvias por el piache, cuando los veranos se prolongan demasiado, éste invoca a sus espíritus protectores, espíritus del bien, y especialmente a *Fumayule*, nombre con que conocen los curanderos a *Mareiwa*;

6. En la obra y párrafos ya citados del profesor Hernández de Alba, encontramos una nueva relación de *Mareiwa* y lluvia, cuando dice: "*Mareigua*. Todo lo bueno para el guajiro:la lluvia, la abundancia . . . y El salvó

---

[77] El olivo a que hacemos referencias en estos párrafos, no es el mismo de las zonas templadas, sino un árbol autóctono, cuyo parecido con el otro, le ha valido ese nombre.

al pueblo en el diluvio, sobre el gran cerro de Pororo que hizo crecer así como iban subiendo las aguas" [78].

7. Al hablar de los fenómenos naturales en la magia, dijimos que era muy común una especie de veneración que tributan los indígenas a una iguana que vive en las grietas de las peñas, especialmente en los acantilados de la costa, veneración que se manifiesta externamente por fiestas y bailes, y que tiene como fin lograr de la iguana que no oponga obstáculos a las lluvias, que están bajo su dominio. Hasta aquí el hecho parece desligado del tema que tratamos; pero apoyados en la lingüística, aclararemos nuestro punto de vista:

La palabra guajira para designar a la iguana es *iwána* y puede descomponerse así: *íwa* "lluvia" (así llaman los indios a las que caen en verano, abril); *ná*, partícula que parece denotar abundancia de algo, como puede verse en estos otros ejemplos: *ipa-na-rú*, topónimo de la Guajira, quiere decir "entre muchas piedras" y corresponde al contenido: es un cono de recepción de aguas lluvias, entre acumulaciones rocosas; *garrapatamana*, otro topónimo que corresponde a su significado: sitio en donde abundan las garrapatas. Según lo anterior, *iwána* quiere decir abundancia de lluvias.

Ahora bien: la palabra para nombrar la constelación de las siete cabritas, que en determinada posición coincide con las lluvias de verano, es *íwa*, igual que para lluvia. Además, el nombre de Mareiwa permite aislar esa partícula constante *íwa*, lluvia. Desgraciadamente, no pudimos encontrar nada que correspondiera a la primera partícula, *máre*, en el vocabulario recogido por nosotros, ni en los que se han publicado y que hemos tenido oportunidad de consultar. Pero revisando el diccionario de la lengua arawak de las Guayanas, con la que está íntimamente ligado el dialecto guajiro, nos encontramos con que *mali* es el nombre de "cierto astro"; *malidalte*, "comienzo de la sequía". "El nombre se deriva del astro *mali*" [79].

Si aceptamos que los guajiros provienen de los arawak de las Guayanas, con quienes están íntimamente ligados por la lengua y la cultura, nada tiene de extraño la formación del nombre *Mareiwa* de *mali*, *male* (la *l* y la *r* no existen en guajiro), e *íwa*, palabras que sirven para designar astros y, por tanto, deben estar relacionados con la cosmogonía general arawak. En todo caso, la asociación ligüística y temática astro-lluvia-dios-divinidad, está confirmando la aseveración que hemos venido sosteniendo de que *Ma-*

---

[78] *Hernández de Alba*. Op cit., 49-50.

[79] Anónimo. Op. cit., 71.

reiwa no es otra cosa que el espíritu propiciador de las lluvias y, por lo mismo, de las buenas cosechas y de la abundancia y el bienestar.

Las fuertes condiciones geográficas de la Guajira y la incapacidad técnica en que se encuentra el indígena para dominarlas y ponerlas a su servicio, sin sufrir los graves perjuicios que ocasiona sobre todo el clima, han elevado a este sér al primer escalón en la categoría de los espíritus protectores de la comunidad. También debió de haber contribuído a ese levantamiento de status, en parte apreciable, el cambio de economía efectuado en los siglos pasados a raíz de la introducción de la ganadería, pues se hace más indispensable desde entonces la presencia del invierno para la conservación de los pastos, sin los cuales el ganado sufre serios quebrantos. No tenemos ningún dato relativo a la mítica o la religión de estos indígenas en la época de Conquista, pero los que dejamos expuestos y el hecho de haber una verdadera confusión respecto al origen y a las actuaciones de *Mareiwa*, nos indica que es, en cierto modo, un estado de transición el que está viviendo el guajiro en el aspecto de sus divinidades, y casi diríamos, un momento de creación verdadera de sus dioses, que aun no se ha logrado definitivamente y a la cual ha puesto trabas, insalvables ya, el contacto con la civilización occidental.

Wanurú.—Como al hablar de la enfermedad y del piache nos referimos extensamente al *wanurú*, sólo agregaremos ahora unos pocos datos y sistematizaremos los conocimientos adquiridos hasta el momento, sobre el mismo.

1. El *wanurú* puede hacer daño al guajiro, corporal y espiritualmente. Corporalmente, con las enfermedades que atacan a los hombres, animales y plantas, bien sea en forma aislada y personal, o conjunta, con la aparición de las pestes. Espiritualmente, inspirando los hechos reprobables como el asesinato que acarrea desgracias sociales; en general, todas las transgresiones a la ley social guajira, la ira, el suicidio, la infidelidad, etc., son inspiradas por este espíritu.

2. Tienen sitios permanentes de habitación, con especialidad en las casas desocupadas.

3. Reviste categorías especiales que dependen de las circunstancias de la muerte, lo que se traduce en el modo de vida que llevan los espíritus en el otro mundo.

4. Se hacen presentes adoptando cuerpos especiales; es decir, se hacen visibles. Esto los diferencia fundamentalmente de los espíritus del bien, como *Mareiwa*, que no se manifiestan bajo ninguna forma corpórea. Al efecto,

tenemos estas creencias indígenas: Si durante la noche o en las últimas horas de la tarde, se encuentra en el dormitorio una mariposa nocturna blanca y de tamaño regular, no se la puede maltratar ni matar. Hay que tratarla con consideraciones, porque ella no es más que el espíritu de algún antepasado —*wanurú*— que viene de visita. Si se vuelve muy molesta y no deja dormir con sus aleteos, hay que sacarla muy cuidadosamente de la habitación. Si se llega a matar, el espíritu del muerto, encarnado en ella, se aparecerá en sueños y reclamará: —¿Por qué me mataste? Yo te estimo y por eso vine de visita a tu casa. Tú me hiciste daño. Y seguramente el espíritu se vengará en forma de un mal cualquiera, de la persona que violó la hospitalidad debida a los espíritus de los muertos.

Yorujá.—El concepto de *Yorujá* es más difícil de poner en claro. Parece ser que es el mismo *wanurú*, por los siguientes hechos:

1. A él se refieren los indígenas, dando a entender que es el espíritu del muerto;
2. Como los *wanurú*, tiene sus sitios de habitación determinados, especialmente en los cementerios, en las grietas del Cabo de la Vela o encaramado en los árboles en las soledades del bosque *Emejuy*, en la Guajira Baja;
3. También como el *wanurú*, es el causante de males físicos y espirituales a los indígenas y a la comunidad en general;
4. Reviste como aquél formas especiales, tales como las de "rey", *arijuna* (civilizado) e indio. A veces le salen llamas por los ojos y por la boca (posible transculturación con las leyendas relativas al demonio de los católicos);
5. Hay otras creencias que se refieren a él, como la que dice que cuando en la noche una mujer guajira llega a encontrar una *mantis religiosa*, debe arrojar apresuradamente al fuego semillas de algodón y un poco de sal para que, con el estallido que producen al quemarse, espanten al espíritu maléfico o *yorujá*, que trae consigo dicho animal. Hay en esta creencia una relación de semejanza con la que prescribe colocar calaveras de caballo para alejar al *wanurú* de las cercanías de las habitaciones.

* * *

Resumiendo, diremos que los espíritus del bien están representados por *Mareiwa* y por una serie de otros espíritus protectores, especialmente de los piaches, que no son más que los curanderos muertos. Su categoría o *status* depende del que tuvieron en vida; mientras mejores curanderos hayan sido en este mundo, mejor será su posición en el otro, como espíritus bienhechores. Los espíritus del mal están representados por personas muertas con distintos grados de peligrosidad, según las características de la muerte. Es presumible que los que se denominan *yorujá*, asimilados al *demonio*, a la encarnación superior del mal como noción abstracta, sean espíritus de muertos de categoría superior por su peligrosidad, mientras los *wanurú*, relacionados casi exclusivamente con la enfermedad, sean personas desaparecidas con grado menor de peligrosidad.

Por último, las diferencias entre las dos categorías de espíritus, bienhechores y malhechores, son de dos clases: De carácter cuantitativo, según la capacidad para hacer el bien o el mal, respectivamente; 2° De carácter formal, en cuanto a la aparición de los segundos en diversas formas corporales, y ausencia en los primeros de tal cualidad.

X

CONCLUSIONES

La magia se nos presenta como una de las instituciones más fuertes de la cultura guajira, a pesar de que, como lo dijimos y demostramos a través de este trabajo, va perdiendo día a día su importancia, a medida que el piache desciende en su categoría de conductor espiritual del grupo por los factores ya enunciados de evangelización y transculturación en escala ascendente por influencia de la presencia cada vez mayor de elementos civilizados en la Península y a medida también que los componentes de la sociedad van sufriendo también las consecuencias de dicha transculturación. Sin embargo, aún es ella la que domina muchos de los aspectos de la vida cuotidiana del indígena, por no decir la mayoría, y es lo que tratamos de sintetizar y aclarar brevemente en este capítulo.

1º *Economía.*—La vida del guajiro, como pudimos verlo en la *Introducción*, guarda una estrecha dependencia y una tiránica sujeción al factor clima, dada las condiciones de la Península que habitta esta comunidad, sometida al régimen estacional de lluvias al cual ha adaptado su sistema agrícola y ganadero, fuentes esenciales de su economía. Y como de ellos depende directamente la subsistencia del grupo, el guajiro, carente de técnicas para la irrigación y conservación de las aguas en escala ascendente, deposita su confianza de supervivencia en los sistemas mágicos, bien sean ellos personales o colectivos, o ejercidos directamente por el mago-curandero de la comunidad. No otra cosa son los exorcismos realizados por éste para atraer las lluvias en los veranos largos, invocando a sus espíritus protectores y especialmente a la personificación del bien y de la lluvia, *Mareiwa;* o la adoración y ceremonias en honor de la iguana, hecha por los particulares con el mismo fin; o, en fin, toda esa clase de sistemas mágicos que hemos venido enumerando relacionados con el fenómeno natural de la lluvia.

También en este aspecto de la economía hay que recordar la presencia de las mujeres en la siembra, que establece una división del trabajo por sexos, basada en la asociación mágica de la transmisión de la fecundidad femenina a las semillas.

[p. 150 blank]
[p. 151]

Por otra parte, frente al fenómeno nuevo de la ganadería, el indígena adaptó sus sistemas mágicos a él, imponiéndole los mismos o semejantes tratamientos utilizados para los miembros de la comunidad, sobre todo en lo referente a las enfermedades y pestes, como se pudo ver en el aparte *Piachanza de Animales* del Cap. II. Si, de un lado, la ganadería cambió en parte algunos de los sistemas sociales con ella relacionados, por otra parte ella sufrió a la vez, también, la influencia de esta institución hasta el punto de adquirir características propias que la diferencian en sus sistemas de las demás ganaderías que siguieron en líneas generales los trazos dados por los colonos españoles. Es sui-géneris y hace parte hoy, como puede hacerlo la institución más antigua, de la cultura guajira.

Además, no ya en el campo colectivo sino en el individual, la acción de la magia sobre la economía se manifiesta muy claramente en la *cóntra* para hacerse rico que hemos descrito en detalle en el Cap. VI y que, como es lógico dentro de la dinámica social guajira, se relaciona con aspectos sociales tan importantes como el *status*, que veremos más adelante.

En el capítulo que hemos denominado *La Magia como Origen del Teatro en la Guajira*, podemos ver también la efectividad de la magia en la economía particular, pues el dueño de una parcela de tierra cultivada es el que promueve el baile y la fiesta, a su costa, para atraer los beneficios de los espíritus benignos, de *Mareiwa* sobre las cosechas que requieren agua suficiente y condiciones climáticas determinadas para su maduración. Y tan cierto es ello que su creencia lo lleva a la convicción de que mientras más solemnidad tenga la ceremonia del baile de la cabrita, mayor será el beneficio recibido de los espíritus invocados y festejados y mayores probabilidades de éxito tendrá en su cosecha.

2ª *Sociedad.*—La sociedad guajira, como lo dijimos, ha descargado gran parte de la responsabilidad de sus supervivencia y estabilidad en la magia, y en ella reposa tranquila, convencido de su efectividad y agarrada a un determinismo institucional que apenas ahora comienza a resquebrajarse hondamente. La institución cultural de la magia representa para el individuo guajiro un sistema de vida, de pensamiento y de creencias que lo liga a su grupo tanto como el lazo consanguíneo o el sistema clanil establecido. Es la magia la institución general y generalizada, independiente en su esencia de las divisiones sociales características debidas a la organización familiar y clanil, que abarca sin distinción a toda la comunidad, la influye y la determina en muchos de sus aspectos.

Por lo mismo ella está vinculada estrechamente al régimen de seguridad personal y colectivo, en tres sentidos: 1º, porque proporciona una serie de normas preventivas encaminadas a defender al individuo y a la sociedad de males posibles provocados por la concomitancia de fenómenos naturales o sobrenaturales, físicos o psíquicos; 2º, porque posee sistemas adecuados para el tratamiento de los males que, por infracción de las pautas culturales hayan sufrido el individuo o la sociedad en sus personas o intereses; 3º, instruyendo a la comunidad en la creencia de que cualquier infracción a las normas establecidas puede provocar hechos anormales que van contra su estabilidad.

Podemos, pues, decir en primer lugar, que el piache, con sus sistemas mágicos, es una institución creada para mantener, defender y aún devolver el régimen de seguridad a la comunidad y a sus asociados, como se verá en la enumeración somera de los siguientes hechos:

a) Medicación de las enfermedades, para devolver la salud perdida de los pacientes;

b) Propiciación de las lluvias, indispensables para la agricultura, el crecimiento y conservación de los pastos, base de la ganadería y el mantenimiento de agua dulce en las casimbas y jagüeyes, tanto para uso de los miembros de la comunidad como para el sostenimiento del ganado;

c) Alejamiento de las pestes y epidemias, tanto humanas como animales, dirigidos, el primero a la conservación de la vida de los individuos que integran la comunidad, y el segundo a la defensa de sus intereses, representados en ganados, soporte de su economía y de su subsistencia;

d) Prevención de los efectos de los sueños que, dentro de la mecánica mental guajira, corresponden a realidades actuantes como que son revelaciones del porvenir, anuncios anticipados de los acontecimientos que van a desarrollarse dentro de la sociedad y que afectarán a una o varias personas de las que integran el grupo social. Este es uno de los orígenes, como ya lo vimos, del sacrificio de animales que tánta trascendencia tiene en la vida cuotidiana de los indígenas a que nos venimos refiriendo; y,

e) Defensa de la comunidad y del individuo de la influencia dañosa de los espíritus malignos, influencia que se expresa en gran parte en la presencia de enfermedades personales o colectivas.

A cambio de todos estos servicios prestados por el piache, la comunidad le ofrece como pago, de un lado el respaldo, el respeto, la admiración y aún el temor, y de otro, bienes materiales que consolidan su status de privilegio, como collares, telas, joyas en general, animales y dinero.

* * *

De acuerdo con la previa división establecida entre magia y adivinación en el Cap. IV, debemos asegurar también ahora que el adivino sirve, como el piache, para mantener, defender y devolver el régimen de seguridad individual y colectivo, afirmación que hemos basado en los siguientes actos provocados por él:

a) Descubrimiento por adivinación de las causas de las enfermedades, permitiendo así una medicación adecuada con grandes probabilidades de éxito para el afectado que es generalmente un niño;

b) Devolución de los objetos perdidos por gracia de su arte adivinatorio, y descubrimiento del ladrón —factor de contravención del régimen de seguridad personal— para que sufra las penas con que la sociedad castiga a los que violan las normas culturales de la propiedad personal;

c) Adivinación, cuando los maridos están ausentes, del estado de salud en que se encuentran, a fin de que sus esposas puedan prestarles auxilio rápido y efectivo; y,

d) Determinación en última instancia de la "vocación" o no "vocación" de un iniciado en las ciencias shamnísticas, dictamen que tiene gran trascendencia para la comunidad en general, pues de él depende que la sociedad tenga en el futuro mago un defensor de su régimen de seguridad, un consejero y un director espiritual, o, por el contrario, un charlatán sobre el que los espíritus protectores no han descendido para iluminarlo y, por lo mismo, una verdadera posibilidad de estafa moral y material.

Tenemos que recordar en el aspecto de la adivinación dos hechos fundamentales: 1º, que el piache puede ser ambas cosas: mago y adivino, con lo que refuerza su posición y su prestigio; y [illegible] que cada individuo puede aprender para su uso personal o para beneficio de los demás, los sistemas de adivinación que no requieren, como para el caso del piache, la iluminación y presencia constante de espíritus protectores que ejercen su predominio sobre el individuo en quien se aposentan, al cual someten a su entera voluntad.

* * *

La magia corriente, es decir, aquella que no depende del piache ni del adivino, sino que está dispersa en la creencia popular y que es como un código de normas preventivas, tendientes a evitar la contradicción de pautas culturales institucionalizadas, es también un verdadero sistema de régimen de seguridad, toda vez que indica claramente que si se viola ésta o aquélla norma, el individuo sufre el castigo en sí, en su descendencia o en su grupo familiar. Tales son, por ejemplo:

a) La no asistencia a entierros, el no cavar sepulturas, el no mirar la entrada de los ataúdes en las tumbas, etc., por parte de los padres, cuando la madre está embarazada;

b) La prohibición de acercarse a donde haya niños o enfermos, cuando se ha tocado un muerto;

c) Las precauciones que debe tener la mujer embarazada frente a las serpientes;

d) La ceremonia que debe realizarse con el cadáver del primogénito;

e) La prohibición que pesa sobre el esposo de una mujer embarazada, de cazar con armas modernas;

f) En fin, la observancia de todas aquellas normas cuya contravención pueda perjudicar la generación, por malestares y enfermedades de la madre durante el parto, o en la criatura por nacer;

g) También podemos ver esta acción de la magia en el uso de diversos tipos de *cóntras* (fetiches, amuletos, talismanes); en la prohibición expresa de pronunciar el nombre propio de un individuo y el de los muertos; en el aspecto que hemos llamado Presagios y pájaros agoreros; en la conducta que siguen los individuos para llamar la brisa durante las calmas marinas, para alejar los eclipses y los rayos que, según su creencia, son maléficos.

* * *

Aspecto muy interesante de la magia es su utilización en provecho o detrimento de algunas de las instituciones culturales y sus pautas institucionalizadas, como ocurre, por ejemplo, con el uso de algunas *cóntras* amorosas y el cumplimiento de ciertas normas desde el período de encierro que corresponde a la época y ceremonias de iniciación de las jóvenes, con el fin de luchar contra la poligamia, bien sea para obtener el predominio sobre las demás mujeres, o bien para evitar que el hombre que las adquiera por esposa, tenga más mujeres con las cuales haya ella de compartir su vida. Se muestra, nítidamente, quizás por influencias de la transculturación, una tendencia a la monogamia en la mujer, mientras el hombre, por prestigio, la muestra hacia la poligamia, para lo cual requiere buena posición económica, toda vez que el precio de las mujeres es alto, tanto más cuanto mayor sea su categoría social.

Otra institución que se ve directamente afectada por la magia es la iniciación misma de las jóvenes. Vimos cómo la muerte del primogénito requería una serie de ceremonias tendientes a evitar que los futuros hijos mueran a medida que van naciendo y dijimos cómo una de las principales consistía en la observancia de ciertas normas que recordaban de manera muy clara la iniciación de la madre joven, como si se pensara que uno de los causales de la muerte del primogénito era el cumplimiento deficiente de todo el ceremonial mágico-biológico-social a que debe someterse la muchacha para la preparación de su vida como adulta.

También las normas relacionadas con los muertos y la creencia en la vida de ultratumba descansan casi exclusivamente en la magia y en ella sostienen su prestigio y su funcionamiento; a ella se debe el temor y el respeto que los asociados muestran frente a sus difuntos y es también ella la que promueve todo el rito ceremonial que se tributa a los muertos.

3° *El Individuo.*—Otro interesante aspecto social relacionado con la magia es el referente al status que tiene como punto principal de referencia la riqueza, expresada ésta en el mayor o menor número de cabezas de que pueda disponer un individuo. Pero aparte de este aspecto eminentemente material, la magia dispone de elementos que puestos en acción ayudan al individuo a adquirir una posición anhelada o a mejorar la que ya tiene, como lo hace por ejemplo en el aspecto cultural del lenguaje, el dominio del idioma con el empleo de los más bellos giros de la lengua, que concede a su poseedor el cargo muy estimado y prestigioso de componedor o intermediario en las luchas interclaniles, cargo que se confunde a veces con el de jefe.

Dentro de este campo de actividad de la magia podemos destacar como ejemplos los siguientes:

a) El sacrificio de animales, que no sólo da prestigio a los vivos, sino que determina el status de los muertos en la vida de ultratumba;

b) El uso de diversas *cóntras*, tales como algunas de amor, para hacerse rico, para conseguir respeto, prestigio y cariño, etc.;

c) La costumbre de comer las sobras de alimentos de individuos de características físicas especiales, que se consideran como buenas y provechosas, y, sobre todo, superiores a las que posee, tales como piel blanca, presencia de barba, etc., con el fin de destacarse y elevar su status;

d) Como forma indirecta de elevar el status, tomemos el caso de la toma de la *cóntra* del Indio *Kurira-Pita* y la adquisición de una esclava para esposa, a fin de poder sanar de las heridas recibidas de los indios *kusina*.

La esclava, por parte y gracia de un sueño, pasa a la categoría de esposa, ascendiendo así en la escala social.

* * *

Gran parte de la personalidad del guajiro está moldeada por esta institución de su cultura, y por eso muchas de sus reacciones no podrían aplicarse sin conocer antes el proceso de la magia, los distintos campos de funcionamiento de la misma, los sistemas de vida que ha creado, la mentalidad que origina, imbuída, como ya lo hemos afirmado, de un determinismo animista, y las creencias que implica en los diversos ángulos de la actividad humana guajira, como se habrá podido observar a todo lo largo de este trabajó que venimos presentando. Tan cierto es ello, que los mismos impulsos básicos del individuo se ven influídos en muchas circunstancias por la magia:

a) Para comprobarlo en el aspecto sexual, nos basta con citar nuevamente algunos hechos ya presentados y explicados en algunos capítulos anteriores, tales como los tabús impuestos a los piaches, especialmente cuando son mujeres y según los cuales deben cohabitar exclusivamente con su marido, evitando las caricias, los movimientos, el prolongamiento del coito y el embarazo; además, no ejercer sus funciones durante el período menstrual; y, por otra parte, los hechos referentes al levantamiento de los tabúes sexuales o mejor, la permisión de la violación de las normas que rigen a la comunidad en este sentido, durante la celebración de la fiesta de la cabrita, llegando hasta la consumación del acto carnal entre solteros, totalmente prohibido en las épocas normales de la sociedad, pues provoca, como lo expusimos ampliamente en el aparte correspondiente, cobro e inclusive guerras interclaniles con sus tremendas consecuencias de persecución, aniquilamiento y esclavitud; también se puede observar en lo que denominamos "prueba de la virginidad", que permite a un varón acariciar todo el cuerpo de las señoritas que participan en la fiesta, cosa prohibida, como la anterior, en los momentos de normalidad. Encontramos, además, en las *contras*, algunas dirigidas en este sentido y es muy significativo el hecho de untar la hija en los órganos genitales y en los senos, para lograr mayor efectividad en el uso de las que se refieren al amor.

b) En la alimentación también vimos comprobaciones de la influencia de la magia, especialmente relacionada con la vida del piache, sobre todo cuando se encuentra en sus trances de "iluminación", o en la ceremonia de curación. Lo mismo en la iniciación del piache, en la iniciación de las jóvenes, en la contaminación mágica de los alimentos provocados por algunos animales que provocan enfermedades en los niños recién nacidos y en prohibición de comer la carne del gavilán que produce esterilización en jóvenes y adultos de ambos sexos. Se encuentra, además, en la prohibición que tienen los familiares del difunto de comer la carne de los animales sacrificados en el velorio. La supresión voluntaria de alimentos sólidos en su dieta alimenticia a que debe someterse el homicida, es otra comprobación de la intervención de la magia en el aspecto alimenticio del guajiro. Por lo demás, las ceremonias de propiciación de las lluvias y maduración de los frutos, son otra demostración palpable de la acción de la magia en este punto.

c) Y, por fin, en el aspecto de la agresión, vemos la influencia muy marcada de la magia sobre todo en las *cóntras* que se utilizan para causar el mal a determinadas personas, como son por ejemplo las fabricadas con el cabello de la mujer jovén, sangre de colibrí, cola de perro y bija para enamorar a la muchacha y dejarla burlada, o la que usan las mujeres valiéndose de un talismán comprado a una mujer entendida en estas materias, que colocan en la ropa del hombre que quieren dañar, y apoderándose luégo de la sandalia del damnificado la queman, a fin de perjudicarlo en su vida mental y física. Por otra parte, la magia previene y deja ver por anticipado los actos de agresión de que va a ser víctima un individuo a un grupo clanil o familiar, por la interpretación de los sueño del piache o de los particulares, como se vio ya en el aparte *Magia y Sueños*, del capítulo VII. Y, precisamente el efecto de la magia sobre el régimen de seguridad personal y colectivo, tiende a evitar al individuo o al grupo, según el caso, los efectos de la agresión de sus enemigos potenciales denunciados por los hechos mágicos debidamente interpretados.

NOMBRES DE PLANTAS Y ANIMALES

Plantas:
achiote *(bixa orellana)*
ahuyama *(cucúrbita máxima)*
altamisa (f. *sinantéreas o compuestas).*
añil (f. *leguminosas)*
cardón *(pilocéreus atroviridis)*
cedro caobo (fam. *cedreláceas.* esp. *Mahogoni de Linneo)*
chocho *(abrus precatórius)*
dividivi *(libidibia coriária.* Jacq.)

frailejón *(espelétia* spp.)
guamacho (*peréskia colombiana.* Webb).
guayacán (f. *zigophilleaceas)*
llantén (f. *Plantagineas.* esp. *Ureus*)
lengua de vaca *(poligonáceas.* g. *Rumex)*
mamoncillo (f. *sapindáceas.* esp. *bijuga*)
mangle (f. *rizoforáceas)*
ojo de venado (f. *Papilionáceas)*
ortiga (f. *Urticáceas)*
patilla *(cucúrbita vulgáris)*
quina dulce *(chinchóna spp.)*
salvia (fam. *Labiatáceas)*
sauco (f. *caprifoliáceas)*
verdolaga (f. *portulacáceas,* g. *portulaca*)
vira-vira (f. *compuestas.* g. *gnaphalium.)*
yuca *(manihot utilíssima)*

ANIMALES:

abeja (orden de los *himenópteros)*
alcaraván *(belonopterus cayennensis)*
avispa (orden de los *himenopt.)*
buho *(bubo virginianus elatus)*
cauquero (esp. de venado)
colibrí (fam. de las *troquílidas)*
conejo *(sylvilagus apollinaris)*
culebra cascabel *(Crotalus terrificus)*
culebra cazadora *(Clelia clelia)*
gallinazo *(Coragyps atratus foetens)*
garrapata (g. *Boophilus*)
gavilán *(harpagus bidentatus)*
iguana (orden de los *saurios)*
lechuza *(Tyto alba subandeana)*
machorro, esp. de lagarto (orden de los *saurios)*
murciélago *(Carollia perspiciliata)*
pájaro carpintero *(Ceophloeus lineatus)*
pato doméstico *(Anas platyrhynchos)*
perdiz *(pérdix rubra)*
raya *(Rajas batis)*

tigre (*félis onça* o jaguar)
turpial (F. de las *Ictéridas)*
zaino *(Pecari)*
zorra *(Canis azaroe)*
curí *(Cavia anolaimae)*
gato montés *(margay tigrina)*
venado *(Cérvus élaphus)*

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA ORTEGON, Joaquín.—*El idioma Chibcha o aborigen de Cundinamarca*. Imp. Departamental. Bogotá, 1948.

ANONIMO.—*Relaciones interesantes y datos históricos sobre las Misiones Católicas del Caquetá y Putumayo, desde el año 1632 hasta el presente año de 1924*. Imp. Nacional. Bogotá, 1924.

ANONIMO.—*Diccionario Arawak-Español*. Traducción del alemán de Eginhard Menghius, ined. de *Arawakisch-Deutches Wörterbuch*. Abschrift im Besitze der Herrnhuter Brüder Unität bei Zittau sich befindlichen Manuscriptes, en *Grammaires et Vocabulaires Roucouyenne, Arrouague, Piapoco et d'autres langues de la region des Guyannes*, par MM. J. Crévaux, P. Sagot, L. Adam. Biblioteque Linguistique Americaine, T. VIII, pp. 69-156. Paris, 1882.

ANONIMO.—*Gramática de la Lengua Arawak*. Traducción del alemán de Eginhard Menghius, ined. de *Grammatik der Arawakischen Sprache*, en *Grammaires et Vocabulaires*, etc.

ARIAS, Juan de Dios.—*Supersticiones Populares*, en Revista de Folklore, Nº 3. Julio, 1948, pp. 265-268. Bogotá, 1948.

BARRANQUILLA, José Agustín de (Padre).—*Así es la Guajira*. Barranquilla, 1946.

BORN, W. (Dr.)—*Fetiche, Amuleto, Talismán*, en Actas Ciba, 1-2, enero-febrero de 1944.

CAILLOIS, Roger.—*El Hombre y lo Sagrado*. Fondo de Cultura Económica. México, 1942.

CARRASQUILLA, Tomás.—*La Marquesa de Yolombó*. Colección Panamericana, S. W. M. Jackson, Buenos Aires, 1945.

CASTIGLIONI, Arturo.—*Encantamiento y Magia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1947.

CELEDON, Rafael.—*Gramática, Catecismo i Vocabulario de la Lengua Guajira*. Maisonneuve i Cía. Paris, 1878.

CHAVES CH., Milciades.—*Mitos, Leyendas y Cuentos de la Guajira*, en Boletín de Arqueología, Vol. II, Nº 4, octubre-diciembre, 1946. Bogotá, 1946.

DE LA ROSA, José Nicolás (Alférez).—*Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la ciudad de Santa Marta*. Valencia, 1833.

FRAZER, James George (Sir).—*La Rama Dorada. Magia y Religión*. Fondo de Cultura Económica. México, 1944.

FREUD, Sigmund.—*Totem y Tabú*. Obras Completas de Freud, t. VIII. Editorial Americana. Buenos Aires, 1943.

HERNANDEZ DE ALBA, Gregorio.—*Etnología Guajira*. Editorial A. B. C. Bogotá, 1936.

HUBERT, H. y MAUSS M.—*Magia y Sacrificio en la historia de las religiones.* Colección Lautaro. Buenos Aires, 1946.

ISAACS, Jorge.—*Estudio de la Lengua Guajira,* en *Estudio sobre las tribus indígenas del Estado del Magdalena, antes Provincia de Santa Marta.* en Anales de la Instrucción Pública en los Estados Unidos de Colombia. Nº 45, pp. 216-241. Imprenta de Echeverría Hermanos. Bogotá, 1884.

JULIAN, Antonio (Padre).—*La Perla de la América, Provincia de Santa Marta, reconocida, observada y expuesta en discursos históricos,* por don Antonio de Sancha. Madrid, 1787.

LE BESNERAIS, Henry.—*Algunos aspectos del Río Capanaparo y de sus indios Yaruros,* en Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales de la Salle. Nº 21, enero-abril, 1948. Caracas, 1948.

LEVY-BRUHL, Lucien.—*La Mentalidad Primitiva.*—Traducción y Prólogo de Gregorio Weinberg. Colección Lautaro. Buenos Aires, 1945.

LOWIE, Robert H.—*Antropolia Cultural. Fondo de Cultura Económica.* México, 1947.

METRAUX, Alfred.—*Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud Tropicale,* en Acta Americana, Vol. II, Nº 3, julio-septiembre, 1944, Nº 4, pp. 197-219 y 320-341. México, 1944.

MOTOYA, Laura (Rvda. Madr).—*Nociones sobre usos y costumbres de los Catíos en el Departamento de Antioquia,* en Repertorio Histórico, órgano de la Academia Antioqueña de Historia, Año V, Nos. 1-5, mayo de 1923. Medellín, 1923.

PANESSO ROBLEDO, Antonio.—Del Folklore Antioqueño, en Revista de Folklore, Nº 4, febrero de 1949. Bogotá, 1949.

PAULY, Antonio.—*Ensayo de Etnografía Americana.* Viajes y Exploraciones, por el ing. Antonio Pauly. Buenos Aires, 1928.

PINEDA GIRALDO, Roberto.—*Informe preliminar sobre aspectos sociales y económicos de la Guajira, Expedición 1947,* en Boletín de Arqueología, vol. II Nos. 5-6, enero-diciembre de 1947. Bogotá, 1949.

PINEDA GIRALDO, Roberto.—*La Chama, un mito guajiro,* en Revista de Folklore Nº 2. Bogotá, 1947.

PINTO RECIFE, Esteban.—*La extraña figura del pagé tupinambá,* en Actas Ciba, Nº 11, noviembre de 1944.

RESTREPO TIRADO, Ernesto.—*Historia de la Provincia de Santa Marta.* Dos tomos. Sevilla, 1929.

RIVET, Paul.—*Conferencias de Lingüística Americana,* dictadas en el I. E. N. en 1942. Bogotá.

THORNDIKE, Lynn (Ph. D.).—*A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen centuries of our era.* New York, 1942.

URICOECHEA, Ezequiel.—*Gramática, Vocabulario, Catecismo y Confesionario de la lengua Chibcha, según antiguos manuscritos anónimos e inéditos, aumentados y corregidos.* Colección de Lingüística Americana, T. I, Maisonneuve i Cía. París, 1871.

Además se han consultado las siguientes obras que no aparecen citadas en el texto:

COLOMBIA, República de.—Estado Mayor General de las Fuerzas Militares. *Diccionario Geográfico de la Guajira*. Bogotá, 1944.

JUSTO RAMON, (Hermano).—*Geografía Superior de Colombia*. 2ª ed. Edit., Ferrini. Bogotá, 1944.

PICHON, F. D. (General).—*Geografía de la Península Guajira*. Tipografía Escofet, Santa Marta, 1947.

VILA, Pablo.—*Nueva Geografía de Colombia*. Librería Colombiana. Bogotá, 1945.

HERNANDEZ MESA, Mauro.—*Nuestra Plantas Medicinales*. Editorial Arturo Zapata. Manizales, 1941.

PEREZ ARBELAEZ, Enrique (Dr. Ph.).—*Plantas Utiles de Colombia*. Publicación de la Contraloría General de la República. Imprenta Nacional, Bogotá, 1947.

ERRATAS APRECIABLES

Cap.	*Pág.*	*Renglón*	*Dice*	*Debe leerse*
I	4	10	escribaciones	estribaciones
II	13	29	distantas	distintas
II	15	3	la enseñanza de piache	la enseñanza la piache
II	18	7	espírituo	espíritu
II	20	1	el mar humor	el mal humor
II	22	15	sostenido	sostenida
II	32	8	perosna	persona
II	34	27	sobrevivir	sobrevenir
IV	55	8	por la mital	por la mitad
VI	96	24	el efecto	el afecto
VI	103	7	infunde respecto	infunde respeto
IX	144	33	indégena	indígena
X	154	17	shamnísticas	shamanísticas
X	157	1	por parte y gracia	por arte y gracia
X	157	4	no podrían aplicarse	no podrían explicarse
X	158	1	los alimentos provocados por algunos animales	los alimentos por algunos animales.

[p. 164]